الوافي

في اختصار شرح عقيدة أبي جعفر الطحاوي

لمعالي الشيخ: صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ

اختصار

مهدي بن عماش الشمري

دار الإمام مالك
أبوظبي

دار البينة
الرياض

الطَّبْعَةُ الأُولَىٰ

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

مكتبة وتسجيلات

دَارُ الإِمَامِ مَالِكٍ

أبوظبي

الإمارات العربية المتحدة

أبو ظبي - شارع المرور - مقابل الإذاعة - بناية أحمد جمعة الزعابي

هاتف : ٤٤٦٣٩٧٧ — ٠٠٩٧١٢

فاكس : ٤٤٣٤٩٧٧ — ٠٠٩٧١٢

ص . ب : ٢٧٤٦١

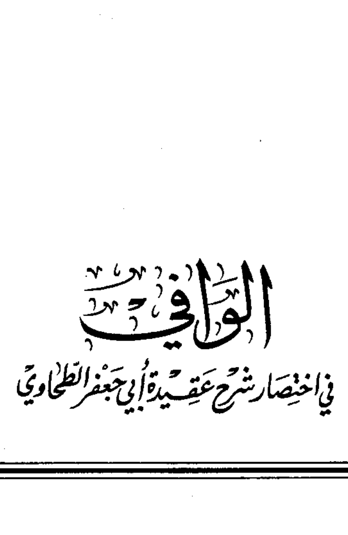
البريد الالكتروني : malikbook@maktoob.com

(الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة) .

دَارُ البَيِّنَة

الرياض - هاتف وفاكس ٤٤٩٣٧٥٥ - ٠٠٩٦٦١

المملكة العربيّة السّعوديّة


الوافي
في اختصار شرح عقيدة أبي جعفر الطحاوي


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

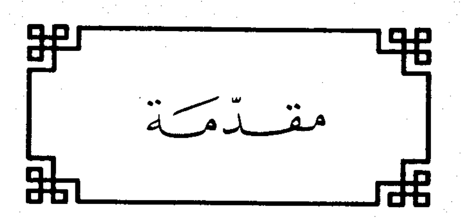
فقد أذنت للشيخ مهدي بن عماش الشمري في طباعة مختصر شرح الطحاوية الذي قمت بشرحه، بالطبعات التي يختارها عدداً وصفة، وفقه الله وجعل عمل الجميع في رضا الرحمن جل جلاله، والحمد لله رب العالمين.

وكتبه:

صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ

الرياض: ٢١/١/١٤٢٦





مقدّمة

الحمد لله الملك الحق المبين، إلٰه الأولين والآخرين، وقيوم السمٰوات والأرضين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، **وبعد**:

فإن شرف العلم من شرف المعلوم، وعلم العقيدة له المكانة العليا بين العلوم الشرعية لدلالته على المعبود بحق جل جلاله وتقدست أسماؤه. ومن هذا المنطلق اهتم علماء السنة على مر العصور بتدريس هذا العلم والتصنيف فيه، والدفاع والمنافحة عنه، والرد على أهل الأهواء المخالفين له.

وكان لمعالي الشيخ صالح بن عبدالعزيز بن محمد آل الشيخ قصب السبق في زماننا بالاهتمام بهذا العلم وتدريسه وحل معضلاته وكشف مبهماته والتأصيل فيه، فإنه وفقه الله هذَّب كلام المتقدمين، ورد شبه المتكلمين، ومهد قواعد السلف بيقين؛ كيف لا وهو خريج مدرسة شيخي الإسلام: أبي العباس ابن تيمية الحفيد، وأبي عبدالله محمد بن عبدالوهاب ـ رحمهما الله ـ.

ومن ثمرات اهتمامه بهذا العلم، قيامه ـ حفظه الله ـ بشرح متون العقيدة الأساسية التي يحتاجها طالب العلم كـ «لمعة الاعتقاد» و«الواسطية» و«الحموية» و«الطحاوية».

وكان من بين تلك الشروح، شرحه العظيم على عقيدة أبي جعفر

الطحاوي التي بدأها ـ حفظه الله ـ في ذي القعدة لعام سبعة عشر وأربعمائة وألف من هجرة المصطفى. وانتهى منها في ذي القعدة أيضاً لعام عشرين وأربعمائة وألف.

وقد تميز شرحه بمميزات كثيرة منها:

١ ـ الترتيب الدقيق، وجودة التقسيم، سواء لمسائل المتن أو للمباحث التي يطرقها ـ حفظه الله ـ في شرحه.

٢ ـ غزارة المسائل والفوائد المطروحة في الشرح.

٣ ـ تبسيط العبارات المشكلة، وتوضيح الألفاظ المبهمة، وحل كثير من المعضلات والمشكلات في كلام السلف المتقدمين.

٤ ـ ربط المخالفات العقدية بمذاهب الإسلاميين، وتبيين الشبه والرد عليها.

٥ ـ التحقيق والتدقيق في المسائل العقدية ذات الأصول اللغوية والبلاغية.

وخلال ذلك كله، كان ـ حفظه الله ـ يتدرج في توضيح المسائل وتبيين المذاهب بحسب حاجة الطلبة إلى ذلك.

وفضيلته ـ وفقه الله ـ شُهد له بعلو الكعب في العلم عامة وعلوم العقيدة خاصة والاطلاع الواسع على مذهب السلف وعلى أقوال أهل العلم وتصانيفهم وردودهم، وكذلك اطلاعه على مذاهب المخالفين وفهمه الدقيق لها، مما جعل هذا الشرح مرجعاً لفهم كثير من المسائل العقدية.

ولما كان الشرح بهذه الأهمية، ونظراً لطوله، حيث كتب فيما ينوف على مائتين وألف ورقة، أحببت اختصاره لنفسي ولمن يطلع عليه من إخواني طلبة العلم، وذلك أن النفس تكسل أحياناً عن الاطلاع على المطولات فتسعد بوجود مختصر يعتصر ما في المطوّل من غرر الفوائد ونفائس التعليقات. وأقول كما قال الأول: «وبحسبك أنك تستطيع أن تقرأ هذا الكتاب في أيام معدودات، فتظفر منه بالخير العاجل الكثير، وأنت إذا

قرأت الأصل ـ ولست بمطيقه ـ اقتضاك هذا من الوقت أشهراً معدودات»[1].

وقد سلكت في الاختصار المنهج التالي:

١ ـ حافظت على ألفاظ الشارح ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، وفي حالة استحالة الجمع بين اللفظ والمعنى، حافظت على المقصود بأقرب عبارة.

٢ ـ حذفت الاستطرادات التي لا تكون من صلب الشرح.

٣ ـ حذف المكرّر من الألفاظ التي يقتضيها إلقاء الدروس في المساجد.

٤ ـ الاقتصار على دليل واحد غالباً في حالة تعدُّد أدلة المسألة.

ومما ينبغي التنبيه إليه أن أصل هذا المختصر عبارة عن مجموعة دروس أُلقيت على الطلبة شفوياً، وهذا يقتضي تسهيل العبارة وتكرارها لكي يفهم المتلقي الكلام ويستوعبه، والشارح ـ حفظه الله ـ لم يرد بهذا الشرح التصنيف الذي يقتضي اختيار العبارات البليغة، والألفاظ العالية، والمعاني الفخمة واستيعاب الأدلة والردود والأقوال، فعلى هذا ينبغي أن ينتبه القارئ لهذه النكتة المهمة خلال قراءته لهذا المختصر.

وقد أشار وفقه الله بتسميته بـ «**الوافي في اختصار شرح عقيدة أبي جعفر الطحاوي**».

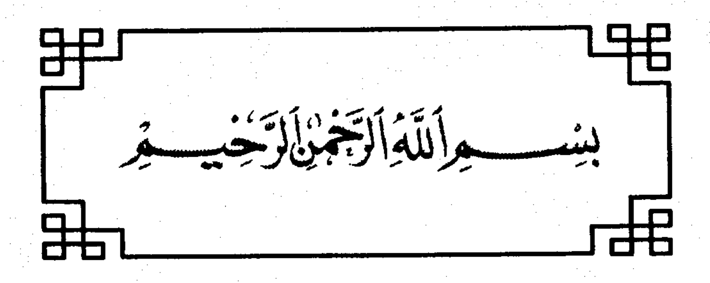
أسأل الله الكريم أن يرفع درجة شيخنا العلامة صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، وأن يبارك له في وقته وولده، اللَّهم أعف عنا واغفر لنا وارحمنا، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.



---

(١) تهذيب سيرة ابن هشام: هارون ص١٤.





الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، هو الواحد الأحد، الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، واحد لا شريك له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، سبحانه وتعالىٰ وتقدس وتعاظم ربنا، وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

فهذا شروع في شرح مختصر في العقيدة مهم؛ لأن أهل العلم يحبذون إقراءه وشرحه. وهذه العقيدة هي عقيدة العالم المحدث أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي، والمسماة بالعقيدة الطحاوية نسبة إليه.

وهي عقيدة موافقة في جل مباحثها لما يعتقده أهل الحديث والأثر، أهل السنة والجماعة؛ إلا في مسائل تبع فيها مرجئة الفقهاء في تعريف الإيمان، حيث قال: «والإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان». وقال: «وأهله في أصله سواء»، وهذه من مقالة المرجئة. وقد اهتم بهذه العقيدة علماؤنا لأجل شرحها العظيم وهو شرح ابن أبي العز الحنفي، الذي تابع في شرحه طريقة شيخ الإسلام وابن القيم - رحمهم الله - وأجاد في ذلك. وقد أخذ على هذه العقيدة أن مؤلفها لم يرتبها، وكذلك وقع للشارح حيث تابع المؤلف. وقد رأيت أن أجعل الشرح على هذه العقيدة على طريقة مرتبة متعلقة:

أولاً: بألفاظ المصنف.

ثانياً: بالمسائل التي أوردها المصنف.

ثالثاً: بتحقيق القول في أن ما ذكره هو مذهب أهل السنة والجماعة.

رابعاً: في أدلة ما ذكره من المسألة.

خامساً: في ذكر تفريعات تلك المسألة على اعتقاد أهل الحديث والأثر.

سادساً: في ذكر أقوال أهل الفرق المخالفة وأدلتها والرد عليها.

اللَّهم لا حول ولا قوة لنا إلا بك، فهيء لنا من أمرنا يسراً ورشداً. اللَّهم لا يسير إلا ما يسرته، اللَّهم لا سهل إلا ما جعلته سهلاً وأنت تجعل الحزن إن شئت سهلاً. اللَّهم علمنا ما ينفعنا وأنفعنا بما علمتنا وسددنا في القول والفهم والعمل إنك على كل شيء قدير.



❖ **[الحمد لله رب العالمين: قال العلامة حجة الإسلام أبو جعفر الوراق الطحاوي بمصر ـ رحمه الله ـ هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبدالله محمد بن الحسن الشيباني ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ وما يعتقدون من أصول الدين ويدينون به لرب العالمين:**

نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له...]
هذه المقدمة اشتملت على مسائل:

المسألة الأولى: المسائل منقسمة إلى أخبار وأحكام، كما قال جل وعلا: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥] صدقاً في الأخبار وعدلاً في الأوامر والنواهي. والأخبار يجب تصديقها، فما كان مرجعه إلى التصديق والإيمان ولا دخل للعمليات به فإنه يسمى عقيدة؛ لأنه معقود عليه القلب، يعني كأنه دخل للقلب فعقد عليه. وأما العمليات فهذه من الإيمان لكن موردها عمل الجوارح؛ ولذلك لم تدخل في العقيدة. وهناك ألفاظ مرادفة للعقيدة في الدلالة على ما ذكرنا، وهي التوحيد، السنة، الشريعة.

المسألة الثانية: قوله: «أهل السنة والجماعة» هذا اللفظ أطلق في أواخر القرن الثاني الهجري على اتباع الأثر المخالفين للفرق المختلفة الذين خرجوا عن طريقة الصحابة والتابعين، وأول من استعمله بعض مشايخ البخاري ـ رحمهم الله ـ . وجمع بين اللفظين السنة والجماعة؛ لأن هناك من يدّعي اتباع السنة ولكنه لا يكون مع الجماعة، وهناك من يدعو إلى الجماعة بلا اتباع سنة. وكل منهما في الحقيقة لازم للآخر. ومعنى أهل السنة والجماعة أنهم أصحاب السنة الذين لزموها في اعتقادهم ولزموها في أقوالهم وأعمالهم، وتركوا غير ما دلت عليه السنة.

والسنة: الطريقة التي كان عليها رسول الله ﷺ وأصحابه ومن سار على نهجهم.

وهذا اللفظ يطلق باعتبارين: يطلق ويراد به من خالف الشيعة والرافضة وما تفرع منهم. فيدخل في هذا الإطلاق أهل الأثر والأشاعرة والماتريدية. ثم يطلق باعتبار آخر وهو أنهم أهل اتباع النبي ﷺ، في الأقوال والأفعال والتقريرات، الذين لا يقدمون شيئاً من العقول على سنة النبي ﷺ، سواء في الأخبار أو الأحكام أو في السلوك والأخلاق.

وأما الجماعة: فقد جاء في استعماله في الحديث. والنصوص في ذكر الجماعة كثيرة وفي الحث عليها والحض على لزومها والتحذير من مخالفة الجماعة. وقد اختلف أهل العلم، من المتقدمين، في معنى الجماعة ففسرها طائفة بأنها هي: السواد الأعظم، وفُسِّرت الجماعة: بأنهم أهل العلم والسنة والأثر والحديث، سواء كانوا من أهل الحديث تعلُّماً وتعليماً أو كانوا من أهل الفقه تعلُّماً وتعليماً أو أهل اللُّغة تعلُّماً وتعليماً. والتفسير الثالث: أن الجماعة هم أصحاب رسول الله ﷺ. والتفسير الرابع وهو قول نذكره لكن لا دليل عليه، أن الجماعة هي أمة الإسلام عامة وهذا باطل ومناقض لحديث الافتراق. والتفسير الأخير: أن الجماعة يراد بها عصبة المؤمنين الذين يجتمعون على الإمام الحق فيدينون له بالسمع والطاعة ويعقدون له البيعة الشرعية، وتحقيق المقام أن الأقوال الثلاثة الأول متقاربة وهي من اختلاف التنوّعُ. ولكي يتضح القول أكثر، فإن الجماعة تطلق باعتبارين: جماعة باعتبار الآراء والأديان، وهذا الاجتماع لا يكون إلا باتباع منهج الصحابة وهم السواد الأعظم قبل أن يفسد، ومن قال: إنهم أهل العلم والحديث والأثر؛ فلأنهم تابعوا الصحابة وساروا على نهجهم. والمعنى الثاني للاجتماع: اجتماع في الأبدان والأشخاص وهو معنى التفسير الأخير للجماعة، وهذا مأمور به في نصوص كثيرة وهو مما تميّز به الصحابة وأهل السنة في كل عصر. فباجتماع هذه الأقوال يحصل لنا المعنى الصحيح لأهل السنة والجماعة. وقد غلط من أدخل في معنى أهل السنة والجماعة بعض الفرق الضالة كالأشاعرة والماتريدية.

المسألة الثالثة: هذه العقيدة بنيت على مذهب فقهاء الملّة أبي حنيفةَ وأبي يوسف ومحمد بن الحسن. وهؤلاء وافقوا أهل السنة والجماعة في

أكثر المسائل، ولكنهم خالفوهم في أصل عظيم من أصول الدين ألا وهو الإيمان، فإن كلام المصنف في الإيمان هو كلام المرجئة.

المسألة الرابعة: قوله: «وما يعتقدون من أصول الدين» وهذه الكلمة: «من أصول الدين» يعبر بها عن العقيدة. والتعبير عن العقيدة صار فيه اشتراك. فأهل الحديث يعبرون عنها بالسنة، الشريعة، التوحيد. وعبّر عنها المخالفين بعلم الكلام. والذين تركوا الفلسفة وما أصله علماء الكلام إلى ما دل عليه كلام معظميهم كالأشعري والماتريدي عدلوا عن علم الكلام إلى أصول الدين. ولهذا إن كان هذا اللفظ دليله ومأخذه هو مأخذ التوحيد والسنة والعقيدة والشريعة فلا بأس باستعماله.

فإذن (وما يعتقدون من أصول الدين) المقصود بها أصول الإيمان المعروفة وما يتصل بذلك من مباحث.



❖ **[نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له].**

قوله: «نقول» لأنه لا يكتفي في الاعتقاد باعتقاد القلب بل لا بدَّ من قول اللسان.

وقوله: «معتقدين». يعني أقول حالة كوني معتقداً هذا الكلام عاقداً عليه قلبي غير متردد فيه ولا مرتاب. وقوله: «بتوفيق الله» استعانة بالله تعالىٰ أن يوفقه إلى القول الحق. والتوفيق اختلفت فيه التفسيرات ويأتي بيانه ـ إن شاء الله ـ . وقد اشتملت الجملة السابقة على ذكر التوحيد وعلى تفسيره. وكلمة التوحيد جاءت في السنة، والتوحيد مصدر وحد توحيداً يعني جعل الشيء واحداً. فتوحيد الله معناه: أن تجعل الله واحداً فيما وحّد الله نفسه فيه فيما دلت عليه النصوص. وقد دلت النصوص على أن الله واحد في ربوبيته واحد في ألوهيته واحد في أسمائه وصفاته. وقسّمه بعض أهل العلم إلى قسمين:

أولاً: توحيد في المعرفة والإثبات.

ثانياً: توحيد في القصد والطلب.

وعنى بقوله في المعرفة والإثبات في معرفة الله جل وعلا بأفعاله وهذا هو الربوبية. والإثبات له فيما أثبت لنفسه وهذا هو الأسماء والصفات. وعنى بتوحيد القصد والطلب؛ توحيد الألوهية. وتقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام جاء في عبارات المتقدمين من أئمة الحديث والأثر كالطبري وابن بطة وابن مندة وابن عبدالبر وغيرهم. ومعنى توحيد الربوبية: اعتقاد أن الله واحد في أفعاله سبحانه وتعالىٰ لا شريك له. وتوحيد الإلهية: توحيد الله بأفعال العبيد بأن يفرد العبد ربه جل وعلا في إثباته وخضوعه ومحبته ورجائه وأنواع عباداته. وتوحيد الأسماء والصفات: هو جعل الله جل وعلا واحداً لا مثيل له في أسمائه وصفاته. قال: «إن الله واحد لا شريك له» واحد من أسماء الله الحسنى كما قال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [الزمر: ٤] ومن أسمائه الأحد ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] وواحد يعني أنه لا شريك له. وواحد راجعة إلى آحاديته سبحانه في الذات وفي الصفات

وفي الأفعال وفي الربوبية والإلهية والأسماء والصفات. وقد دل قوله: «إن الله واحد لا شريك له» على أن أعظم ما يفسَّر به التوحيد: نفي الشريك عن الله عزَّ وجلَّ. فالتوحيد يفسر بضده وهو نفي الشرك. وقد لا يستقيم معرفة التوحيد بتفاصيله إلا بالإيمان بنفي الشرك بأنواعه. وقوله لا شريك له عام يشمل نفي الشريك في الربوبية والإلهية والأسماء والصفات. والشركة في الربوبية راجعة إلى جعل صفة من صفات الرب جل وعلا للمخلوق. ونفي الشركة في الربوبية على درجتين:

الأولى: الاعتقاد بأن الله واحد في ربوبيته في أفعاله سبحانه فهو الخالق وحده والرازق والمحيي والمميت وحده وهو النافع الضار وحده. وهي واجبة على كل مكلف ومن لم يأت بها فليس بموحد بل هو مشرك.

الثانية: هي مرتبة للخاصة وأهل العلم وهي شهود آثار الربوبية في خلق الله جل وعلا بحيث لا يرى غير الله جل وعلا مؤثراً في هذا الملكوت. ولو كان تأثير معلولات عن علل أو تأثير مسببات عن أسباب فإنه يرى ألا مؤثر في الحقيقة ولا خالق إلا الله جل وعلا وينظر لذلك في الملكوت متفكراً متدبراً. وهذه مستحبة لأهل العلم ولأهل الإيمان وليست واجبة.

النوع الثاني من نفي الشريك: أن يعتقد بأن الله لا شريك له في إلهيته سبحانه وتعالىٰ. والإلهية معناها العبادة، يعني لا شريك له في عبادته.

النوع الثالث: من أنواع نفي الشريك نفي الشريك لله في أسمائه وصفاته، وذلك بأن يعتقد أن الله جل وعلا لا شريك له في كيفية اتصافه بالصفات، وأنه سبحانه لا شريك له في المعنى المطلق لأسمائه وصفاته ولا مشابهة له في المعنى المطلق لأسمائه وصفاته.

وعبارة: «لا شريك له» يفسرها أهل البدع بعبارات مختلفة. فيقولون في تفسير كلمة واحد: واحد في ذاته لا قسيم له، وهذه من التعبيرات المحدثة وإن كان يمكن أن تحتمل معنى صحيحاً. وسبب اختلافهم في تعريف التوحيد أنهم نظروا إلى حال النصارى وأهل الملل ففسروا التوحيد بما يخالف ما عليه بعض الطوائف كالنصارى والثنوية.

❖ [ولا شيء مثله ولا شيء يعجزه ولا إله غيره].

هذه الجمل الثلاث تفصيل لما يعتقده في توحيد الله جل وعلا ـ فقوله: «ولا شيء مثله» راجع إلى توحيد الأسماء والصفات والأفعال، وقوله: «ولا شيء يعجزه» مثبت لتوحيد الربوبية، وقوله: «ولا إله غيره» مثبت لتوحيد العبادة والإلهية. وقدّم ـ رحمه الله ـ ما يدل على توحيد الأسماء والصفات بعد ذكر توحيد الإلهية في قوله: «إن الله واحد لا شريك له»؛ لأن النزاع كائن في توحيد الإلهية وفي توحيد الأسماء والصفات، فالنزاع بين الرسل وأقوامهم في توحيد الإلهية، وحقيقة النزاع بين أهل السنة والجماعة وبين مخالفيهم هو في توحيد الأسماء والصفات. والجملة الأولى «ولا شيء مثله» الكلام عليها يكون في مسائل:

المسألة الأولى: أن قوله: «ولا شيء مثله» مأخوذ من قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] وأشباه هذه الأدلة التي تدل على أن الله سبحانه لا يماثله شيء من مخلوقاته.

المسألة الثانية: قوله: «لا شيء مثله» راجع لنفي المماثلة. والمماثلة أو التمثيل أو المثلية تعرّف بأنها المساواة في الكيف والوصف. والمساواة في الكيفية راجعة إلى أن يكون اتصافه بالصفة من جهة الكيفية مماثل لاتصاف المخلوق، كقولهم: «يد الله كأيدينا» وأما المماثلة في الصفات فهي أن يكون معنى الصفة بكماله التام في الخالق كما هو في المخلوق، واعتقاد المماثلة في الكيفية أو في الصفات كما سبق تمثيل يكفر صاحبه. فلهذا كفّر أهل السنة المجسمة.

المسألة الثالثة: الفرق ما بين المماثلة والمثلية وبين التشبيه: إن الذي جاء في الكتاب والسنة هو نفي المماثلة، أما المشابهة فإنها لم تنف في الكتاب والسنة. لأن المشابهة تحتمل أن تكون مشابهة تامة وتحتمل أن تكون مشابهة ناقصة، والمشابهة التامة هي التمثيل والمماثلة وهما منفيان. فتحصل من ذلك أن المشابهة ثلاثة أقسام:

الأول: مشابهة في الكيفية وهذا ممتنع.

والثاني: مشابهة في تمام الاتصاف ودلالة الألفاظ على المعنى بكمالها وهذا ممتنع.

والثالث: مشابهة في أصل معنى الصفة وهو مطلق المعنى وهذا ليس بمنفي. ولهذا صار لفظ التمثيل ونفي التمثيل والمثلية شرعياً؛ لأنه واضح ودلالته غير مجملة، وأما لفظ المشابهة فإن دلالته مجملة ولم يأت نفيه، ونحن نقول: إن الله جل وعلا لا يماثله شيء ولا يشابهه شيء سبحانه وتعالىٰ. ونعني بقولنا لا يشابهه شيء معنى المماثلة في الكيفية أو المماثلة في تمام الاتصاف بالصفة وتمام دلالة اللفظ على تمام معناه.

المسألة الرابعة: إثبات الصفات لله جل وعلا ـ قاعدته مأخوذة من هذه الجملة «ولا شيء مثله»، وعند أهل السنة والجماعة أن النفي يكون مجملاً، وأن الإثبات يكون مفصلاً. وهذا بخلاف طريقة أهل البدع فإنهم يجعلون الإثبات مجملاً والنفي مفصلاً. والنفي المجمل فيه مدح والإثبات المفصل فيه مدح، والنفي المجمل والإثبات المفصل من فروع معنى استحقاق الله ـ جل وعلا ـ للحمد، والجمع بين التسبيح والحمد هو جمع بين النفي والإثبات. لأن التسبيح نفي النقائص عن الله تعالىٰ فجاء مجملاً، والحمد إثبات الكمالات لله تعالىٰ فجاء مفصلاً.

المسألة الخامسة: اختلف المفسرون في معنى الكاف في قوله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] على أقوال:

الأول: الكاف بمعنى مثل، أي: ليس مثل مثله شيء، مبالغة في النفي عن وجود مثل المثل، فكيف بوجود المثل، فنفيه من باب أولى.

الثاني: الكاف هنا صلة وهي تسمى عند النحويين زائدة وزيادتها ليست زيادة في اللفظ وإنما هي زيادة لها ليكون المعنى زائداً، وليست زائداً بمعنى أن وجودها وعدمه واحد حاشا وكلا أن يكون في القرآن شيء من ذلك. وإنما تزاد ليكون مبالغة في الدلالة على المعنى. فيكون معنى: «ليس كمثله شيء» ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء. وهذا القول

هو الأولى لوضوحه من ناحية اللغة والعقيدة ومن جهة دلالته على تأكيد النفي الذي جاء في الآية.

ثم قال ـ رحمه الله ـ: «ولا شيء يعجزه» يعني أنه سبحانه وتعالىٰ لا شيء مما يصح أن يطلق عليه أنه شيء يعجزه جل وعلا ويكرثه ويثقله. وفي هذه الجملة تقرير لتوحيد الربوبية، لأن نفي العجز لأجل كمال القوة والقدرة والغنى وهذا راجع إلى أفراد توحيد الربوبية. وفي الكلام على قوله: «ولا شيء يعجزه» مسائل:

المسألة الأولى: أن هذا منتزع من قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]. ونفي العجز في الآية جاء معللاً بكمال علمه وقدرته. وذلك لأن العجز في الجملة إما أن يرجع إلى عدم العلم أو عدم القدرة.

المسألة الثانية: من قواعد أهل السنة والجماعة: أن النفي إذا كان في الكتاب والسنة فإنه لا يراد به حقيقة النفي وإنما يراد به كمال ضده، وذلك لأن النفي المحض ليس بكمال فقد ينفي عن الشيء الاتصاف بالصفة؛ لأنه ليس بأهل لها. فقوله: «ولا يظلم ربك أحداً» لكمال عدله. ولهذا تثبت بعض الصفات والأسماء عند طائفة من أهل العلم بألفاظ لم ترد صراحة وأخذوها من النفي الذي جاء في الكتاب والسنة.

المسألة الثالثة: قوله: «ولا شيء يعجزه» من إفراد توحيد الربوبية، والتمثيل عن العام ببعض أفراده في التوحيد صحيح. فمن مثّل في موضع ببعض إفراد الربوبية فإن تمثيله لذلك حق وإن لم يمثل بجميع أفراد الربوبية. بخلاف الأسماء والصفات فالواجب ذكر مثال لكل نوع من أنواع الصفات حتى يتميز عن أهل البدع الذين يثبتون بعض الصفات دون بعض.

المسألة الرابعة: أن العجز هنا جاء نفيه متعلقاً بالأشياء، والأشياء جمع شيء ويفسر عند المحققين من أهل السنة: ما يصح أن يعلم أو يؤول إلى العلم. فكل ما هو موجود أو يؤول إلى الوجود من الذوات والصفات والأحوال فلا يعجز الله سبحانه.

وقال ـ رحمه الله ـ بعدها: «**ولا إله غيره**» وهذا القول منتزع من قوله تعالىٰ: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [المؤمنون: ٣٢] وتحت هذه العبارة مسائل:

المسألة الأولى: أن هذه الكلمة مطابقة لكلمة التوحيد: لا إله إلا الله. فالمنفي جنس الآلهة التي تستحق العبادة، والله جل وعلا ليس داخلاً في هذا النفي؛ لأن النفي راجع إلى الآلهة الباطلة.

المسألة الثانية: كلمة إله اختلف الناس في تفسيرها:

التفسير الأول: الإله الرب وهو القادر على الاختراع أو هو المستغني عما سواه المفتقر إليه كل من عداه. وهذا قول أهل الكلام.

التفسير الثاني: أن الإله: فعال بمعنى مفعول يعني مألوه. سمي إله لأنه مألوه، والمألوه مفعول من المصدر وهو الإلهة وهي مصدر أله يأله إلهة وألوهة: إذا عبد مع الحب والذل والرضى. وهذا التفسير هو الذي تقتضيه اللغة. ولا يصح أن يفسر الإله بمعنى الرب مطلقاً؛ لأن الخصومة وقعت بين الأنبياء وأقوامهم في العبودية لا في الربوبية. والقول الثاني هو قول أهل السنة وأهل اللغة وأهل العلم من غير أهل البدع جميعاً.

المسألة الثالثة: معنى كلمة التوحيد: لا معبود حق إلا الله جل وعلا ـ، وسبب إسقاط كلمة حق، أن المشركين لم ينازعوا في وجود إله مع الله جل وعلا، وإنما نازعوا في أحقية الله جل وعلا بالعبادة دون غيره وأن غيره لا يستحق العبادة. قال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحج: ٦٢] فإذن صار تقدير الخبر بكلمة حق صواباً من جهتين:

الأولى: أن النزاع بين المشركين وبين الرسل كان لاستحقاق العبادة لهذه الآلهة ولم يكن لوجود الآلهة.

الثانية: أن الآية بل الآيات دلت على بطلان عبادة غير الله وعلى أحقية الله جل وعلا للعبادة دون ما سواه. فالخبر مقدر بكلمة حق ولا نافية

للجنس فنفت جنس استحقاق الآلهة للعبادة نفت جنس المعبودات الحقة، فلا يوجد على الأرض ولا في السماء معبود عبده المشركون حق، ولكن المعبود الحق هو ـ جل وعلا ـ وحده. وتقدير الخبر بحق هو المتعين خلافاً لما عليه أهل الكلام المذموم حيث قدروا الخبر بموجود أو بشبه الجملة (في الوجود) وذلك لأنهم فهموا من معنى الإله الرب فنفوا وجود رب مع الله جل وعلا.

المسألة الرابعة: إعراب كلمة التوحيد: لا: نافية للجنس، إله: اسمها مبني على الفتح ولا النافية مع اسمها في محل رفع المبتدأ، وحق: هو الخبر المحذوف. إلا: أداة استثناء و[الله] مرفوع وهو بدل من الخبر لا المبتدأ؛ لأنه لم يدخل في الآلهة حتى يخرج منها.

المسألة الخامسة: هذه الكلمة فيها إثبات توحيد العبادة لله جل وعلا ـ وهو لا يستقيم إلا بشيئين بنفي وبإثبات. فالنفي وحده لا يكون به المرء موحداً وكذلك الإثبات وحده، حتى يجمع بينهما. فينفي استحقاق العبادة لأحد من الآلهة الباطلة ويثبت استحقاق العبادة الحقة لله ـ جل وعلا ـ وحده دون ما سواه. وهذا هو معنى الإيمان بالله والكفر بالطاغوت، فلا يستقيم توحيد أحد حتى يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله.



❖ **[وقديم بلا ابتداء، ودائم بلا انتهاء، لا يفنى ولا يبيد، ولا يكون إلا ما يريد، لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام، ولا يشبه الأنام].**

هذه الجمل اشتملت على جملة من صفات الله جل وعلا ـ وهي ليست راجعة إلى ترتيب معين، ولهذا نذكر البيان على كل جملة حسب ما اشتملت عليه. قال ـ رحمه الله ـ : «قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء» أراد بذلك أن يبيِّن أن الله جل وعلا منزّهٌ عما خلق، فهو وسبحانه خلق الزمان، والزمان لا يحويه وكذلك خلق المكان والمكان لا يحويه سبحانه وتعالىٰ. وهذا التعبير مخالف لما جاء في الكتاب بقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] وقد فسره النبي ﷺ بقوله: «**أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء**»[(١)]، وهذان الاسمان (الأول والآخر) دلا على أنه سبحانه قديم كما ذكر بلا ابتداء وأنه دائم سبحانه بلا انتهاء. وكلمة «قديم بلا ابتداء» لها معنى عند المتكلمين غير المعنى في اللغة، فمعناها عندهم المتقدم على غيره مطلقاً، وفي اللغة المعنى أخص: المتقدم أو ما كان متقدماً على غيره، والمتكلمون لم يريدوا هذا المعنى. ولذلك جعلوا القديم من أسماء الله. فقوله: بلا ابتداء راجع إلى ما سمي بالأزلية: أزلية الرب جل وعلا، ودائم بلا انتهاء راجع إلى أبديته ولفظ أزلية منحوت من لم يزل. فالمتكلمون يقولون: إن الرب جل وعلا أزلي، والتعبير عن ذلك بما جاء في الكتاب والسنة هو الحق. والمتكلمون حينما يطلقون القدم يريدون به قدم الذات، أما قدم الصفات، فهذا فيه تفصيل عندهم. إذا تقرر ذلك ففي قوله (قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء) مسائل:

المسألة الأولى: إن إدراج اسم القديم في أسماء الله هذا غلط ولا يجوز لأمور: الأول: اسم القديم والوصف بالقدم لم يأت في القرآن والسنة، والثاني: اسم القديم منقسم إلى ما يمدح به وإلى ما لا يمدح به. وأسماء الله جل وعلا كلها أسماء مدح وهي أسماء حسنى. الثالث: اسم القديم لا يدعى الله جل وعلا به والأسماء الحسنى يدعى الله بها.

---

(١) مسلم (٢٧١٣)، والبخاري في الأدب المفرد (١٢١٢).

المسألة الثانية: ضابط كون الاسم من الأسماء الحسنى إذا اجتمعت فيه ثلاثة أمور: الأول: أن ينص عليه في الكتاب والسنة بالاسم لا بالفعل ولا بالمصدر. الثاني: أن يكون مما يدعى الله جل وعلا به. الثالث: أن يكون متضمناً لمدح كامل مطلق غير مخصوص. واسم القديم لم تجتمع فيه هذه الشروط بل لم ينطبق عليه شرط من هذه الشروط الثلاثة، وهي غير منطبقة على نظائره كالصانع والمتكلم والمريد. وأما الإخبار عن الله جل وعلا بأنه قديم بلا ابتداء فلا بأس به؛ لأنه مشتمل على معنى صحيح ولكن من جهة الإخبار، أما من جهة وصف الله به فهذا أضيق وكذلك تسمية الله به إذ لا بدَّ من اجتماع الشروط الثلاثة. وأما الخالق فقد جاء في النص والخلق إبداع وتقدير وهذا ممدوح وفيه كمال لا نقص فيه.

المسألة الثالثة: التعبير عن صفات الله ـ جل وعلا ـ بكونها أولى وأن الله جل وعلا أول بذاته وصفاته هذا موافق للنص، أما أن نقول: الكلام القديم أو خلقه القديم أو حكمته القديمة وأشباه ذلك فإن هذا لم يرد وأيضاً يحتمل معنى غير صحيح.

وقوله: «**لا يفنى ولا يبيد**» أراد المصنف بهذا القول شيئين:

الأول: أن فيه مزيد لوصف الله ـ جل وعلا ـ بكمال الحياة وكمال القيومية وتفسير لقوله دائم بلا انتهاء.

الثاني: أن بعض أهل البدع زعموا أن بعض صفات الله تعالىٰ تفنى، أو أن بعض آثار أسماء الله تعالىٰ يبيد، ونحن نطلق القول بأنه لا يفنى ولا يبيد ـ جل جلاله ـ في ذاته وأسمائه وصفاته. ثم قال: «ولا يكون إلا ما يريد» والدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] ولا تخرج مشيئة العبد عن مشيئة الله جل وعلا وقوله: «لا يكون إلا ما يريد» لا يكون إلا ما يشاؤه سبحانه، فالإرادة هنا المعني بها الإرادة الكونية. وأراد بهذه الجملة الرد على القدرية الذين يزعمون أن الرب ـ جل وعلا ـ أراد طاعة المطيع وأراد إيمان المكلف ولكن المكلف أراد الكفر والمعصية. ويأتي تفصيل الرد ـ إن شاء الله ـ وهنا تحت هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: أراد بالإرادة هنا المشيئة وإرادة الله ـ جل وعلا ـ منقسمة إلى إرادة كونية يعني فيما يحصل في كون الله تعالىٰ. وإرادة شرعية. والإرادة الكونية مرادفة للمشيئة. أما المشيئة فلا تنقسم إلى كونية وشرعية؛ بل هي نوع واحد مشيئة في كونه. وهذا يعني أن الإرادة الكونية التي هي المشيئة لا يخرج أحد عنها. وتجتمع الإرادة الكونية القدرية والإرادة الشرعية في المؤمن، وتختلف الإرادتان إذا تعلقت بمعصية العاصي وكفر الكافر.

المسألة الثانية: أن قوله «لا يكون إلا ما يريد» أن ما يريده الله جل وعلا موافق لمقتضى الحكمة المطلقة سواء وافقت العبد المعيّن أو وافقت المجموع، فالله سبحانه وتعالىٰ الشر ليس إليه وفعله سبحانه خير محض، وقد يأذن بالشر المضاف إلى العبد ولا يكون شراً بالنسبة لإرادته سبحانه وتعالىٰ.

قال في الجملة بعدها: «**لا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأفهام**» فيه ردّ على المجسمة والمعطِّلة وعلى غلاة الصوفية. فلا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأفهام: أي أن تفكير المفكر ونظره بخياله لا يمكن أن يبلغ وصف الله جل وعلا ولا كنهه ولا ذاته سبحانه وتعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] سبحانه. ففيه رد على المجسمة الذين جعلوا لله جل وعلا جسماً كالأجسام، وفيه ردٌّ على المعطلة الذين جعلوا الله جل وعلا معطلاً عما وصف به نفسه. وفيه رد على غلاة المتصوفة الذين زعموا أن العبد بالرياضة قد يبلغ إلى مرتبة يرى فيها الربَّ ـ جل وعلا ـ إذا تبين ذلك ففي قوله: «لا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأفهام» مسائل:

المسألة الأولى: أن القاعدة العقلية المتفق عليها بين العقلاء والحكماء أن معرفة الإنسان إنما تنشأ شيئاً فشيئاً، وهي مبنية على قسمين: الأول: أن هناك أشياء يدركها الإنسان بحواسه. الثاني: وأشياء يحصل عليها بعقله وإدراكه وهذا مبني على المقارنة. أي يقارن الأشياء مع ما أحسها. لهذا لا يمكن لأحد أن يدرك شيئاً ولا أن يتحصل منه على معرفة إلا إذا رآه أو رأى مثيله وشبيهه أو رأى ما يقاس عليه المثيل والشبيه. والله سبحانه وتعالىٰ

لم تدركه الحواس ولم يُر مثيل له أو شبيه له ولم يُر ما يمكن أن يقاس الحق عليه جل وعلا. ولذا فدخول المعرفة وحصولها بالله جل وعلا لا يمكن أن تكون بالأوهام أو بالأفهام أو بالأقيسة؛ بل فقط عن طريق الوحي.

المسألة الثانية: الوهم غير الفهم فالوهم راجع للخيال والفهم راجع للأقيسة والمقارنات. ولهذا الرب جل وعلا لا يمكن تخيله ولا التفكر فيه لكي يدرك فالفهم والوهم منقطعان. فإثبات الصفات لله بأنواعها مع قطع الطمع في بلوغ الوهم من جهة كنه وكيفية الصفة ومن جهة إدراك الأفهام لتمام معناها هو الذي يصار إليه.



❖ **[حي لا يموت، قيوم لا ينام، خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤنة].**

هذه الجمل متصلة بما قبلها، وكان الكلام فيما تقدم عن وصف الله جل وعلا بصفات الكمال ونعوت الجلال والجمال. ثم ذكر جملة مما يفارق به وصف الله جل وعلا صفة المخلوق فقال: «حي لا يموت، قيوم لا ينام...» وهذه الصفات هي صفات وأسماء للحق جل وعلا. وصفات الحق ـ جل وعلا ـ مباينة لصفات المخلوق من جهات: الأولى: أن الرب ـ جل وعلا ـ يتصف بالصفة على وجه الكمال، والمخلوق يتصف بالصفة على وجه النقص. الثانية: أن الرب ـ جل وعلا ـ صفاته متلازمة؛ لأنه سبحانه له الكمال المطلق وله الصفات العلى الكاملة من كل وجه، وأما المخلوق فصفاته غير متلازمة؛ بل قد يكون فيه جملة من صفات النقص. الثالثة: أن اتصاف المخلوق بالصفات على وجه الحاجة إليها وأما الرب ـ جل وعلا ـ فهو متصف بصفاته لا على وجه الحاجة إلى آثار الأسماء والصفات. وكون الله جل وعلا حياً دل عليه الكتاب والسنة والعقل. والعقل يدل على أن الله جل وعلا موجود لكثرة الدلائل على وجوده وكونه سبحانه وتعالىٰ موجوداً يدل باللازمة الذي لا انفكاك منه على أنه حي سبحانه. وكذلك اسم الله القيوم وصفة القيومية له ـ جل وعلا ـ يدل عليها العقل والسمع. وهذان الاسمان «الحي والقيوم» قد قيل أنهما اسما الرب جل وعلا الأعظمان وهو قول له وجه قوي من الترجيح. فإذا تبين ذلك ففي قوله: «حي لا يموت قيوم لا ينام» مسائل:

المسألة الأولى: إن صفة الحياة صفة مشتركة بين كل المخلوقات، وكل له حياة تناسبه، ولهذا فإن اشتراك المخلوقات مع الرب جل وعلا في هذا الاسم هو في أصل المعنى. فالمخلوق له صفة الحياة ولكن بما يناسب ذاته الضعيفة الوضيعة الفقيرة .والله له صفة الكمال المطلق في الحياة ـ سبحانه وتعالىٰ. فإثبات صفة الحياة لله جل وعلا إبطال للتعطيل والتجسيم.

المسألة الثانية: قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وذلك لكمال حياته ولكمال قيوميته جل وعلا

والقاعدة المقررة عند أهل السنة والجماعة أن وصف الرب جل وعلا بالنفي ليس مقصوداً لذاته وإنما هو لإثبات كمال ضد ما نفي.

المسألة الثالثة: اسم القيوم والحي لله جل وعلا متعلقان بخلقه، فكل حياة تراها في خلقه فهي من آثار حياته ـ جل وعلا ـ وكل صلاح أو فعل تراه فهو من آثار قيوميته جل وعلا. ومعنى القيوم أنه الذي قام بنفسه وأقام غيره، وبناءاً عليه، فهذان الاسمان لهما أثر في إجابة الدعاء؛ لأن ارتباط الإجابة بحسن السؤال من فقه الدعاء المرتبط بفقه الأسماء والصفات. ولأنك تحتاج ما تقيم به حياتك وكله من القيوم جل وعلا، فإذا أقامك جل وعلا ـ على شيء أو أقام لك شيئاً فإنه سبحانه القيوم.

المسألة الرابعة: اسم الحي والقيوم يدلان بلازمهما على بقية صفات الرب ـ جل وعلا ـ لهذا قصر الأشاعرة في الصفات التي زعموا إثباتها بالعقل. والعقل بالتلازم واللزوم يثبت صفات كثيرة وأكثر من السبعة التي أثبتها أهل البدع.



❖ **[خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤنة]**

اسم الخالق لله ـ جل وعلا ـ على مقتضى اللغة يشمل مراتب، المرتبة الأولى: التقدير، فالخلق في اللغة هو التقدير، قال تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]. المرتبة الثانية: تصوير الأشياء. وتصويرها خلق لها وهو أعظم من التقدير قال تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٦]. المرتبة الثالثة: البرء، يبرأ ما صور وهو إنفاذه على آخر مراحله وجعله خلقاً سوياً. فالله ـ جل وعلا ـ يخلق ويصور ويبرأ بلا حاجة للمخلوق لكمال غناه وكمال حمده سبحانه، ويرزق بلا مؤنة يعني بلا كلفة وبلا مشقة أو بلا مؤنة يأخذ منها فتحتاج إلى أن تموّن، بل هو سبحانه لا ينقص ما يعطي خلقه من ملكه شيئاً.



❖ **[مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة].**

وهذه كالجمل التي قبلها فيها إثبات كمال الرب جل وعلا، وأنه في كمالاته وصفاته غير مماثل لخلقه؛ بل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وقوله: «مميت بلا مخافة»: يعني أنه سبحانه يميت من شاء أن يميته، لا لخوف من هذا الذي أفقده الحياة، ولكن لحكمته سبحانه. والمخلوق من البشر أو غير البشر يعتدي بالإماتة على من يخاف من شره، وهذا دليل النقص في هذا المخلوق. «باعث بلا مشقة» باعث الخلق بعد موتهم بلا مشقة تلحقه سبحانه: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍۗ﴾ [لقمان: ٢٨] وهذا لكمال صفات الرب جل وعلا. فإذا تبين ذلك فإن في هذه الجملة من كلامه «مميت بلا مخافة» مسائل:

المسألة الأولى: أن مميت اسم فاعل من أمات المتعدي والاسم للرب جل وعلا المميت، وهو سبحانه المحي المميت، والمميت صفة كمال مع قرينتها المحي.

المسألة الثانية: معنى مميت: جعل من شاء من خلقه ميتاً بعد أن كان حياً، والموت عند جمهور أهل السنة مخلوق موجود، قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] فجعل الموت مخلوقاً وهذا يدل على أنه موجود وله صفة وجودية وقال غير أهل السنة من الفلاسفة: الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً وهذا خلاف الأدلة من الكتاب والسنة التي تدل على أن الموت مخلوق، ومن يموت فهو في حياة برزخية وليس في عدم.

المسألة الثالثة: إماتة الرب ـ جل وعلا ـ للخلق متعلقة بكل شيء كما قال سبحانه: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] فكل شيء كتب عليه الموت فلا بدَّ أن يموت. وهناك من استثنى مما يموت: ﴿فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ﴾ [الزمر: ٦٨] وأظهر الأقوال أن المستثنى أرواح الشهداء؛ لأن الشهداء أحياء بنص الآية. فيكون عموم قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] على ظاهره في أنه

سيهلك كل شيء إلا الرب جل جلاله. وقول الطحاوي: «باعث بلا مشقة» فيه صفة البعث لله جل وعلا وسيأتي ذكر مسائل البعث والنشور إن شاء الله.



❖ **[ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزلياً، كذلك لا يزال عليها أبدياً، ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري، له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم، ذلك بأنه على كل شيء قدير، وكل شيء إليه فقير، وكل أمر عليه يسير، لا يحتاج إلى شيء، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]].**

قوله: «ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه: أراد به أنه جل وعلا لم يزل متصفاً بصفاته قبل أن يخلق الخلق. ثم قال: لم يزدد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته: تركيب هذه الجملة كالتالي: لم يزدد شيئاً ـ جل وعلا ـ من صفاته، لم يزدد شيئاً بكونهم يعني: بوجودهم وإيجادهم وخلقهم. لم يزدد شيئاً: وهذا الشيء وصف بأنه لم يكن قبلهم من صفته: يعني أن الرب ـ جل وعلا ـ ما ازداد شيئاً لم يكن عليه سبحانه قبل أن يخلقهم؛ بل هو سبحانه بصفاته قبل أن يخلق الخلق وبعد أن خلق الخلق، ثم قال: «وكما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً» يعني أن صفات الرب ـ جل وعلا ـ كما أنه لم يزل عليها، فهو أول بصفاته، فهو أيضاً ـ جل وعلا ـ آخر بصفاته سبحانه وتعالىٰ. ثم قال: ليس بعد الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري» أراد بذلك أنه ـ جل وعلا ـ من أسمائه الخالق ومن صفاته الخلق قبل أن يخلق، فلم يستفد اسم الخالق بعد أن خلق بل هو اسمه الخالق قبل أن يخلق. ولم يكن اسمه الباري بعد أن برأ الخليقة بل اسمه الباري قبل أن يبرأ الخليقة. لهذا قال بعدها: له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق» يعني قبل أن يوجد مخلوق هو خالق، وقبل أن يوجد مربوب هو ـ جل وعلا ـ الرب سبحانه وتعالىٰ. ثم قال: «وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم» فهو سبحانه المحيي قبل أن يكون ثم ميت، وكذلك هو المستحق

لاسم الخالق قبل إنشائهم. وهذا المعنى الذي دل عليه كلام الطحاوي يرتبط به مسائل مهمة جداً. وهذا الموضع مما يظهر منه أن الطحاوي ـ رحمه الله ـ خالف ما عليه أهل الحديث والأثر. لهذا نقول ونبيِّن ما في هذه الجمل من مباحث على مسائل إيضاحاً للمقام.

المسألة الأولى: أن الناس اختلفوا في اتصاف الله جل وعلا ـ بصفاته، هل هو متصف بها بعد ظهور آثارها؟ وأسماء الرب جل وعلا ـ هل سمى بها بعد ظهور آثارها؟ أم قبل ذلك، على مذاهب، الأول: مذهب المعتزلة والجهمية ومن نحا نحوهم: أنه ـ جل وعلا ـ لم يصر له صفات ولا أسماء إلا بعد أن ظهرت آثارها، وذلك على أصل عندهم وهو أن أسماء الله جل وعلا مخلوقة.

الثاني: مذهب الأشاعرة والماتريدية وطوائف من أهل الكلام: أن الرب جل وعلا كان متصفاً بالصفات وله الأسماء ولكن لم تظهر آثار صفاته ولا آثار أسمائه؛ بل كان زمناً طويلاً طويلاً معطلاً عن الأفعال ـ جل وعلا ـ له صفة الخلق وليس ثم ما يخلقه، حتى أنشأ ـ جل وعلا ـ هذا الخلق المنظور الذي نراه ثم بعد ذلك ظهرت آثار أسمائه وصفاته، وقالوا: هذا فراراً من قول الفلاسفة الذين زعموا أن هذا العالم قديم أو أن المخلوقات قديمة متناهية أو دائمة من جهة الأولية مع الرب ـ جل وعلا ـ.

الثالث: مذهب أهل الحديث والأثر وعامة أهل السنة: أن الرب جل وعلا أول بصفاته، وأن صفات الرب لا بدَّ أن تظهر آثارها؛ لأنه فعال لما يريد، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ويجوز أن يكون ـ سبحانه ـ خلق أنواعاً من المخلوقات وأنواعاً من العوالم غير هذا العالم الذي نراه، فلا بدَّ من وجود مخلوقات ظهرت فيها آثار أسماء الله جل وعلا. وهذا منهم ـ أي من أهل الحديث والأثر والسنة ـ لأجل إثبات الكمال للرب جل وعلا. وقول المعتزلة والجهمية فيه تعطيل الرب ـ جل وعلا ـ عن أسمائه وصفاته، وهذا فيه نسبة النقص للرب ـ جل وعلا ـ . وأما قول الأشاعرة والماتريدية فهذا فيه أيضاً نسبة النقص للرب ـ جل وعلا ـ لأنهم يزعمون أنه متصف ولا أثر للصفة.

المسألة الثانية: الطحاوي ـ رحمه الله ـ كأنه يميل إلى المذهب الثاني وهو مذهب الماتريدية، وهذا من أغلاط هذه العقيدة التي خالف فيها مؤلفها منهج أهل الحديث والأثر.

المسألة الثالثة: التسلسل، وهي من أصعب المسائل وهي متصلة بهذا البحث. والتسلسل معناه: أن لا يكون شيء إلا وقبله شيء ترتب عليه، وأن لا يكون شيء إلا وبعده شيء ترتب عليه. والتسلسل على اعتبارين:

الجهة الأولى: المعتبرة في بحث التسلسل: هي صفات الرب جل وعلا.

والجهة الثانية: تسلسل المخلوقات.

والجهة الثالثة: تسلسل الأثر والمؤثر والسبب والمسبب والعلة والمعلول. وللناس في التسلسل المتعلق بصفات الرب ـ جل وعلا ـ مذاهب:

الأول: يمتنع تسلسل صفات الرب ـ جل وعلا ـ في الماضي ويمتنع تسلسل صفاته في المستقبل، فلا بدَّ من أن يكون قد ابتدأت صفاته ولا بدَّ أيضاً من زمن تنتهي إليه صفاته، وهذا هو قول الجهمية والعياذ بالله، وقول طائفة من المعتزلة كالعلاف وجماعة.

الثاني: التسلسل في الماضي ممتنع والتسلسل في المستقبل لا يمتنع، يعني أن الاتصاف بالصفات لا بدَّ أن يكون له زمن ابتدأ فيه وهذا الزمن قريب من خلق هذا العالم، وفي المستقبل هناك تسلسل في الصفات يعني عدم انقطاع للصفات وهذا هو قول أهل الكلام والأشاعرة والماتريدية.

الثالث: مذهب أهل السنة والحديث وهو أن التسلسل ثابت في الماضي وثابت في المستقبل، وثبوته في الماضي غير متعلق بخلق تتسلسل فيهم الصفات أو تظهر فيهم آثار الصفات؛ بل تتنوع التعلقات باختلاف العوالم، وفي المستقبل يعني في الآخرة هو جل وعلا آخر بصفاته سبحانه وتعالىٰ فهناك تسلسل من جهة المستقبل. وهذه المسألة: مسألة التسلسل

بحثت أولاً قبل بحث المسألة السابقة مسألة مذاهب الناس في الصفات وتعلُّقها بالخلق، فلما بحث التسلسل نتج منه البحث السابق.

الجهة الثانية من الاعتبار: تسلسل المخلوقات وللناس فيه مذهبان: الأول: التسلسل في الماضي وهذا ممتنع عند عامة الناس إلا الفلاسفة الذين قالوا: إنه لا عالم إلا هذا العالم، والفلاسفة الذين قالوا هذا القول خارجون عن الملة؛ لأنهم يرون قدم هذا العالم مطلقاً، وأن المؤثر فيه الأفلاك بعلل مختلفة يبحثونها. الثاني: التسلسل في المستقبل التسلسل في المخلوقات غير ممتنع عند الجمهور إلا في خلاف جاء عن بعض المعتزلة، في أن تسلسل الحركات والمخلوقات في المستقبل أيضاً ممتنع وأنهم لا بدَّ أن يصيروا إلى عدم أو إلى عدم تأثير.

الجهة الثالثة في الاعتبار: تسلسل الأثر والمؤثر والسبب والمسبب والعلة والمعلول، وأشهر المذاهب فيه اثنان، الأول: مذهب نفاة التعليل والعلل والأسباب الذين يقولون: لا أثر لعلة في معلولها ولا أثر لسبب في سبب وإنما يفعل الله جل وعلا عند وجود العلة لا لكونها علة، وتقوله: الأشاعرة والقدرية وابن حزم وجماعات. الثاني: أن الأسباب تنتج مسبباتها ويتسلسل ذلك وأن العلة تنتج معلولاً ويتسلسل ذلك ـ يعني جوازاً ـ ولكن ذلك كله بخلق الله ـ جل وعلا ـ له. وأن التسلسل في الآثار الناتج عن المؤثرات ليس لذاتها بل لسنة الله ـ جل وعلا ـ التي أجراها في خلقه وهذا هو الصواب.

المسألة الرابعة: في قوله: «وكما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً» قوله: بصفاته هو الاستعمال الذي يستعمل أهل السنة، فيعبرون بالباء المقتضية للمصاحبة؛ لأن الله جل وعلا لم تنفك عنه صفاته خلافاً للمعتزلة الذي يعبرون بالواو، فيقولون: الله وصفته، الله وعلمه؛ لأن الصفة عندهم منفكة عن الموصوف وغير ملازمة للموصوف وليست قائمة به، وهذا غلط.

المسألة الخامسة: في قوله: «ذلك بأنه على كل شيء قدير...» هذا

تعليل لما مر، ذلك أنه على كل شيء قدير، على إحياء الموتى وإفنائهم ورزق الناس. وقوله: «ذلك بأنه على كل شيء قدير» تتعلق به المسألة الخامسة وهي أن أهل السنة يجعلون قدرة الرب جل وعلا متعلقة بكل شيء، فهو سبحانه قادر على ما شاء وعلى ما لم يشأ ـ جل وعلا ـ «إن الله على كل شيء قدير» أما أهل البدع فيعلقون القدرة بما يشاؤه الله ـ جل وعلا ـ فيقولون: تعلُّق قدرة الرب ـ جل وعلا ـ بما يشاء، ولذلك يعدلون عن ما جاء في القرآن من قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] إلى: والله على ما يشاء قدير. وهذا القول باطل لدليلين، الأول: الذي جاء في القرآن تعليق القدرة بكل شيء. الثاني: قال تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥] وهذا لم يشأ الله ـ جل وعلا ـ أن يحصل، ومع ذلك تعلقت به القدرة.



❖ **[خلق الخلق بعلمه، وقدر لهم أقداراً، وضرب لهم آجالاً، ولم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم، وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم وأمرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته، وكل شيء يجري بتقديره ومشيئته، ومشيئته تنفذ، لا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم، فما شاء لهم كان، وما لم يشأ لم يكن، يهدي من يشاء ويعصم ويعافي فضلاً، ويضل من يشاء ويخذل ويبتلي عدلاً، وكلهم يتقلبون بين فضله وعدله، وهو متعال عن الأضداد والأنداد، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه ولا غالب لأمره، آمنا بذلك كله، وأيقنا أن كلاً من عنده].**

شرع الطحاوي ـ رحمه الله ـ في ذكر بعض صفة الرب ـ جل وعلا ـ المتعلقة بقدره السابق بمشيئته العامة، وهو ـ رحمه الله ـ لم يذكر مباحث القدر مرتبة، لهذا سنجري على وفق ما جرى هو عليه ونذكر ما يفيد إن شاء الله. قال هنا: «خلق الخلق بعلمه» فهو سبحانه خلق المخلوقات عالماً غير جاهل بما هي عليه. وأورد هذه الجملة مخالفاً أهل الاعتزال الذين لا يجعلون العلم مصاحباً لصفات الله جل وعلا ولأفعاله. وعلم الله سبحانه وتعالىٰ صفة ملازمة له، فهو سبحانه وتعالىٰ عالم بعلم وخالق بعلم وقادر بعلم، ورحيم بعلم، وهذا العلم صفته ـ جل وعلا ـ الملازمة له لا تنفك عنه، وعلمه سبحانه أول. وفيه أيضاً رد على القدرية الغلاة: نفاة القدر الذين يقولون: إن العلم حدث بعد وجود الأشياء ثم قال ـ رحمه الله ـ : «وقدر لهم أقدارا» يعني قدر للخلق أقدارا، وهذا مأخوذ من قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]، والإيمان بقدر الله تعالىٰ ركن من أركان صحة الإيمان بالله تعالىٰ فهو واجب. وتقدير الأقدار للمخلوقات يشمل أشياء: الأول: تقدير ما به تمام خلقهم؛ لأن الله ـ جل وعلا ـ قدر لكل مخلوق خلقة يكون عليها. الثاني: التقدير في الصفات التي تكون عليها المخلوقات من الغرائز والأحوال التي يسميها الآخرون الأعراض. الثالث: تقدير الله عزَّ وجلَّ على المكلفين من مخلوقاته ما هم عليه من الشقاوة ومن

الهدى ومن الضلال. وتعبير المؤلف بقوله: «قدر لهم» أفضل من لو أنه قال: قدر عليهم أقدار؛ لأن التقدير لهم يشمل ما يكون عليه من خير أو شر.

وفي قوله: «قدر لهم أقداراً» مسائل:

المسألة الأولى: القدر معناه في اللغة تهيئة الشيء لما يصلح له، أما في الشرع، فالقدر هو سر الله جل وعلا الذي لم يطلع عليه أحداً. وتعريف القدر اختلف فيه الناس؛ حتى عند أهل السنة، فقيل في تعريفه عند أهل السنة: «علم الله السابق بالأشياء قبل وقوعها وكتابته لذلك في اللوح المحفوظ قبل خلقها وإيجادها ومشيئته النافذة الشاملة وخلقه ـ جل وعلا ـ لكل شيء.

المسألة الثانية: إذا تكلم أحد في القدر أو خاض فيه فيجب ألا يتعدى ما دلت عليه النصوص وذلك لأن تجاوز ما دلت عليه النصوص في باب القدر يسبب ضلال الخائض والمتكلم فيه. والأمور التي تعرِّض الناظر للضلال في القدر: الأول: الخوض في أفعال الله جل وعلا بالتعليل. الأمر الثاني: قياس أفعال الله ـ جلّ وعلا ـ على أفعال المخلوقين أو جعل ميزان تقدير الله على وجه الكمال والصحة هو ميزان تقدير المخلوقين. الأمر الثالث: يجب أن ينظر إلى كلام العلماء في باب القدر على أنه قابل للأخذ والرد عندما يدخلون في أمر عقلي لا دليل عليه من الكتاب والسنة.

المسألة الثالثة: الفرق في باب القدر ثلاث فرق: الأولى: القدرية وهم طوائف كثيرة فهم الغلاة ومنهم المتوسطون وسمو قدرية لأنهم نفوا القدر فمنهم من نفى العلم ومنهم من نفى عموم المشيئة أو عموم خلق الله لكل شيء. الثانية: الجبرية: الذين قالوا: إن العبد مجبور ومنهم الغلاة كالجهمية وغلاة الصوفية ومنهم المتوسطون الذين قالوا: هو مجبور في الباطن ومختار في الظاهر وهم الماتريدية والأشاعرة. إضافة إلى أصحاب الاعتقاد الصحيح أهل السنة.

المسألة الرابعة: هناك ألفاظ تستعملها الطوائف جميعاً في مبحث القدر

كالكسب وكنفوذ المشيئة، ولكل طائفة قصد ومصطلح في استعمالها وهذه يجب الانتباه لها.

قال ـ رحمه الله ـ بعد ذلك «وضرب لهم آجالاً» الآجال جمع أجل، وضرب الآجال معناه أنه ـ جلّ وعلا ـ جعل لكل شيء أجلاً ينتهي إليه، والآجال غير الأعمار فالعمر أخص من الأجل. فالآجال لا تقبل التغيير ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ وأما الأعمار فهي قابلة لذلك بأسباب أناط الله تعالىٰ بها التغيير في قدره السابق. قال: «ولم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم» لم يخف عليه شيء: هذا عام من الطاعات ومن المعاصي. فإنه سبحانه يعلم أحوال الخلق على وجه التفصيل فيما سيعلمون وفيما لم يعلموه، فالله سبحانه بكل شيء عليم وعلم الله متعلق بكل شيء، فالله علم ما سيكون، وما لا يكون وما لا يكون لو كان كيف كان يكون. قال ـ رحمه الله ـ بعد ذلك: «وأمرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته» هذا تعليق للأشياء بالأمور الشرعية، يعني أن الخلق والعلم والتقدير السابق وضرب الآجال نافذ فيهم، ومع ذلك أمرهم سبحانه بطاعته ونهاهم عن معصيته ـ جلّ وعلا ـ وهذا الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية أراد منه مخالفة المعتزلة في أن الأمر بالطاعات والنهي عن المعاصي أنه جاء عقلياً وليس شرعياً ولكن الحق أنه إنما جاء في الشرع لا في العقل.



❖ **[وإن محمداً عبده المصطفى، ونبيه المجتبى، ورسوله المرتضى، وأنه خاتم الأنبياء، وإمام الأتقياء وسيد المرسلين، وحبيب رب العالمين، وكل دعوى للنبوة بعده فغي وهوى، وهو المبعوث إلى عامة الجن وكافة الورى بالحق والهدى والنور والضياء].**

هذه الجملة من كلامه من التوحيد، ووجه ذلك أن توحيد الله عزَّ وجلَّ ـ يطلق ويعنى به العقيدة بعامة، فكل العقيدة بأركان الإيمان تدخل في توحيد الله، ونبوة محمد ﷺ من ضمن أركان الإيمان، والوجه الثاني: أن نبوة محمد ﷺ هي طريق التوحيد؛ لأن توحيد الله ـ جلّ وعلا ـ لم يعلم إلا عن طريق الرسل. وهذه الجملة من كلامه ـ رحمه الله ـ فيها تقرير عقيدة عظيمة، وهي أن محمداً ﷺ جمعت له أوصاف ونعوت ومراتب، فمنها أنه عبد، ومنها أنه نبي ورسول وخاتم الأنبياء والمرسلين وحبيب رب العالمين وخليله، وعموم بعثته. قال: «وإن محمداً عبده المصطفى، ونبيه المجتبى، ورسوله المرتضى» ذكر هنا ثلاث مقامات لمحمد بن عبدالله ﷺ، وقوله: «وإن محمداً» بدون أوصاف زائدة كسيدنا ونحوه، فيه اتباع لما جاء في السنة من ذكر التعبد باسم النبي ﷺ مجرداً عن وصف السيادة كما في التحيات والأذان والصلاة على النبي ﷺ، فأرفع مقام للمصطفى ﷺ وصفه بمقام العبودية والنبوة والرسالة. والاصطفاء، هو الاختيار وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ [الحج: ٧٥] فكل مرسل مصطفى. الاجتباء: الاختصاص ﴿وَٱجۡتَبَيۡنَٰهُمۡ وَهَدَيۡنَٰهُمۡ﴾ [الأنعام: ٨٧] معناه الاختصاص، يعني جعله نبياً فاجتباه، «ورسوله المرتضى» مأخوذ من قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا ٢٧﴾ [الجن: ٢٧] فهذه الجمل فيها تقرير عقيدة عامة وهي أن محمداً بن عبدالله ﷺ عبد ونبي ورسول وأنه خاتم الأنبياء وأن كل دعوة للنبوة بعده فغي وهوى. وفيه تقرير أن النبوة مختلفة عن الرسالة، وأن النبوة تسبق الرسالة. ويدخل تحت الجمل السابقة مسائل:

المسألة الأولى: تعريف النبي والرسول. النبي مأخوذ من النبوة: وهي الارتفاع؛ وذلك لأنه بالإنباء إليه أصبح مرتفعاً على غيره، والرسول هو من

حُمِّل رسالة فبعث بها. أما في الاصطلاح فقد اختلف فيه أهل العلم على أقوال:

الأول: لا فرق بين الرسول والنبي فكل نبي رسول وكل رسول نبي، وقال به طائفة قليلة من أهل العلم من المتقدمين ومن المتأخرين ومنهم من ينسب إلى السنة.

الثاني: قول غلاة الصوفية أن النبي أرفع من الرسول.

الثالث: أن النبي والرسول بينهما فرق وهو أن النبي أدنى مرتبة من الرسول فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً وهو قول جمهور أهل العلم وعامة أهل السنة، لأدلة كثيرة منها: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] ووجه الاستدلال: أن الإرسال وقع على الرسول وعلى النبي؛ فإذن الرسول مرسل والنبي مرسل.

والوجه الثاني: أنه عطف بالواو فقال: ﴿مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] والعطف يقتضي المغايرة.

الوجه الثالث: أنه عطف بلا أيضاً في قوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] ومجيء لا هنا تأكيد للنفي الأول، كأنه قال: «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا أرسلنا قبلك من نبي». وهذا القول هو الصحيح. فبناءاً على ذلك فما تعريف النبي والرسول في الاصطلاح؟ اختلف فيه أهل العلم والراجح أن النبي: من أوحى الله إليه بشرع لنفسه أو أمره بالتبليغ إلى قوم موافقين ـ يعني موافقين له بالتوحيد ـ **والرسول**: من أوحى الله إليه بشرع وأمر بتبليغه إلى قوم مخالفين.

المسألة الثانية: نبوة الأنبياء هل هي واجبة أو ممكنة؟ والصواب: أن نبوة الأنبياء وإرسال الرسل مما جعله الله ـ جلّ وعلا ـ على نفسه: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]. ولا يطلق القول بوجوبها ولا بإمكانها أو جوازها؛ بل يتبع في ذلك النص الوارد؛ لأن أفعال الله ـ جلّ وعلا ـ والإيجاب عليه والتحريم إنما يكون من عنده ـ جلّ وعلا ـ.

المسألة الثالثة: بم تحصل نبوة الأنبياء؟ وكيف يعرف صدقهم؟ وما الفرق بين النبي والرسول وبين عامة الناس أو من يدعي أنه نبي أو رسول، أو من يأتي بالأخبار المغيبة أو يجري عليه شيء من الخوارق؟ طريقة إثبات نبوة الأنبياء وإرسال الرسل للناس فيه مذاهب:

الأول: الرسل والأنبياء لديهم استعدادات نفسية راجعة إلى القوى الثلاثة وهي: السمع والبصر والقلب، فإنه يكون عنده قوة في سمعه فيسمع كلام الملأ الأعلى، وعنده قوة في قلبه فيكون عنده تخيلات، وعنده بصر يبصر ما لا يبصر غيره. وهذه طريقة باطلة وهي طريقة الفلاسفة.

المذهب الثاني: طريق إثبات النبوة والدليل عليها هو المعجزات، وهذا قول المعتزلة والأشاعرة وطوائف من المتكلمين وتبعهم ابن حزم وجماعة.

المذهب الثالث: مذهب أهل السنة والجماعة والسلف الصالح، وهو أن النبوة والرسالة دليلها وبرهانها متنوع ولا يقصر القول بنها من جهة المعجزات الحسية فقط، فمن الأدلة والبراهين لإثبات النبوة والرسالة:

أولاً: الآيات والبراهين.

ثانياً: ما يجري من أحوال النبي في خبره وأمره ونهيه وقوله وفعله مما يكون دالاً على صدقه قطعاً.

ثالثاً: أن الله ـ جلّ وعلا ـ ينصر أنبياءه وأولياءه ويمكن لهم ويخذل مدعي النبوة ويبيدهم ولا يجعل لهم انتشاراً كبيراً.

أما الأول فمعناه: أن من قرر نبوة الأنبياء عن طريق المعجزات فإننا نوافقهم على ذلك، ولكن أهل السنة لا يجعلونه دليلاً واحداً، بل يجعلونه من ضمن الدلائل على النبوة، والتعبير بلفظ الآيات والبراهين أولى من لفظ المعجزات لأنه هو الذي جاء في النصوص. الآيات والبراهين التي آتاها الله محمداً ﷺ أنواع:

النوع الأول: القرآن الذي تحدى الله به الجن والإنس ولم يستطيعوا أن يأتوا بمثل آية منه.

النوع الثاني: آيات وبراهين سمعية، كسماع تسبيح الحصى والطعام.

النوع الثالث: آيات وبراهين بصرية مثل نبع الماء بين أصابعه.

النوع الرابع: أدلة وبراهين فيها نطق ما لم ينطق مثل حنين الجذع وتسليم الحجر. الدليل الثاني من أدلة إثبات النبوة وهو أن الرسول يأتي بخبر وأمر ونهي وللرسول قول وفعل. ونبينا محمد ﷺ أخبر عن أشياء في الماضي لم يكن العرب يعرفونها وجاء تصديقها من أهل الكتاب. وجاء بأخبار عما سيحصل مستقبلاً وجاء بأخبار عما سيحصل بين يدي الساعة، وحصلت كلها كما أخبر بها، وكل هذه الأخبار في تصديقها دالة على أنه لا يمكن أن يعطاها إلا نبي. كذلك ما أمر به ﷺ وما نهى عنه فهو موافق للحكمة البالغة التي يعرفها أهل الدين والعقلاء؛ حتى إن الحكماء شهدوا في الزمن الماضي والحاضر بأن هذه الشريعة ليس فيها خلل لا من جهة الفرد أو المجتمع، وكذلك في أفعاله ﷺ كان له المقام الأكمل في الهدي والعمل وكذلك في قوله ودعوته حيث دعا غير ملتفت لخلاف أحد، والمؤمنون يزيدون وأعداؤه ينقصون. فاستقام أمره ﷺ في هذه الأمور الخمسة ولم يعرف أن أحداً طعن في هذه الأشياء واستمر في طعنه بل لا بدَّ أن يؤول به الأمر إلى الاستسلام أو أن يكون طعنه هوى ومكابرة دون برهان بيِّن. لهذا نقول: إن هذا الدليل من أعظم الأدلة التي تفرق ما بين الرسول وبين مدعي النبوة.

الدليل الثالث: أن الله ـ جلّ وعلا ـ هو صاحب الملكوت وهو ذو الملك والجبروت وهو الذي ينفذ أمره في بريته، فمحال أن يأتي أحد ويدعي أنه مرسل من عند الله، ويصف الله ـ جلّ وعلا ـ بما يصفه به، ويخبر عنه وعن أسمائه وصفاته، ثم هو في ملك الله ـ جلّ وعلا ـ يستمر به الأمر إلى أن يشرِّع وينتشر أمره ويغلب من عاداه ويسود في الناس ويرفع ذكره دون أن يعاقب، لهذا قال ـ جلّ وعلا ـ: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ

ٱلۡأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ عَنۡهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧].

المسألة الرابعة: الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بشر يجوز في حقهم ما يجوز في حق البشر مما هو من الجبلة والطبيعة ولهذا يكثر في القرآن وصفهم بأنهم بشر وينبني على هذه المسألة:

أولاً: من حيث الأمراض والعاهات فعند أهل السنة والجماعة أن الأنبياء والرسل يبتلون ويمرضون مرضاً شديداً، وعند الأشاعرة أنهم يمرضون ولكن بمرض خفيف، وهذا بخلاف النص: «**إني أوعك كما يوعك رجلان منكم**»[1]. فإذن من جهة الأمراض والأسقام التي لا تؤثر على التبليغ وصحة الرسالة فإنه ربما ابتلوا في أجسامهم وأبدانهم بأمراض متنوعة.

ثانياً: من جهة الذنوب، والذنوب أقسام فمنها الكفر، وجائز في حق الأنبياء والرسل أن يكونوا على غير التوحيد قبل الرسالة والنبوة والثاني من جهة الذنوب هي الكبائر والصغائر، والكبائر جائزة فيما قبل النبوة، ممنوعة فيما بعد النبوة والرسالة، أما الصغائر فمنع الأكثرون فعل الصغائر من الأنبياء والرسل، والصواب أن الصغائر على قسمين:

صغائر مؤثرة في الصدق وفي تبليغ الرسالة وفي الأمانة، فهذه لا يجوز أن تكون في الأنبياء.

والقسم الثاني من الصغائر: مما يكون من طبائع البشر في العمل أو في النظر أو من جهة النقص في تحقيق أعلى المقامات فهذه جائزة ولا نقول واقعة.

المسألة الخامسة: أن الرسول والنبي فيهما أوصاف عامة جاءت في القرآن والسنة:

أولاً: كون الرسول ذكراً.

---

(١) البخاري (٥٦٤٧)، ومسلم (٢٥٧١).

ثانياً: من أهل القرى.

ثالثاً: أن الرسول لا بدَّ أن يكذَّب. وغير ذلك.

والصواب: أن الجن ليس فيهم رسول وإنما الجن تبع للإنس في الرسالة.



❖ **[وإنه خاتم الأنبياء وإمام الأتقياء وسيد المرسلين، وحبيب رب العالمين، وكل دعوى للنبوة بعده فغي وهوى، وهو المبعوث إلى عامة الجن وكافة الورى بالحق والهدى وبالنور والضياء].**

هذه الجملة فيها تقرير أن محمداً ﷺ به ختمت النبوة، فليس بعده أحد وهذا مجمع عليه بين طوائف هذه الأمة جميعاً، وقد ادعت طوائف من المعاصرين خلاف ذلك كالقاديانية وبعض المتقدمين أشار إلى أن النبوة قد لا تختم وهذا منسوب إلى أفراد محدودين من أهل الفلسفة والغلو. وختمه للأنبياء مجمع عليه لدلالة الوحيين، قال ربنا ـ جلّ وعلا ـ: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] وفيه دلالة على ختم النبوة بمحمد ﷺ، وفي الصحيح: «**لا نبي بعدي**»[١]. إذا تبين ذلك ففي هذا البحث مسائل:

المسألة الأولى: أن قوله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] في لفظ خاتم قراءتان، بكسر التاء ومعناها: آخر النبيين، وبالفتح: الطابع، والطابع على الشيء يأتي آخراً. وبالفتح أيضاً أن الخاتم هو زين الشيء، فدل مع أن القراءتين لهما نفس الدلالة على ختم النبوة، وأن قراءة الفتح تزيد على الأخرى بزيادة معنى وفضل دلالة.

المسألة الثانية: قال أفراد من المنتسبين إلى الفلسفة والصوفية الغالية: إن النبوة مكتسبة، وهذا مؤداه إلى اعتقاد عدم ختم النبوة، وهؤلاء الأفراد هم قلة ولا ينسب هذا القول إلى الفلاسفة أو الصوفية.

المسألة الثالثة: الكلام على ختم النبوة نفس الكلام على ختم الوحي، فمن ادعى أنه يسمع كلام الله ـ جلّ وعلا ـ فقد ادعى أنه يوحى إليه. لهذا كفر طائفة من المحققين من ادعى أنه يوحى إليه.

المسألة الرابعة: أن ادعاء الوحي كفر كدعوى النبوة.

المسألة الخامسة: كون النبي ﷺ خاتم الأنبياء لا يعارض نزول عيسى

---

(١) مسلم (١٩٢٠).

عليه السلام في آخر الزمان؛ لأنه يأتي مؤمناً بمحمد ﷺ حاكماً بشريعته مصلياً خلف إمام من هذه الأمة.

[وإمام الأتقياء] فكونه ﷺ إماماً يعني أنه يؤتم به، والأتقياء هم صفوة هذه الأمة، ويستفاد من قوله هذا إبطال مقولة إن من الأتقياء من قد يخرج عن الائتمام بمحمد ﷺ والتقوى في القرآن جاءت على ثلاث مراتب:

الأولى: أن يتقي العذاب المؤبد بتحقيق التوحيد.

الثانية: أن يفعل الواجب ممتثلاً ويترك المحرم ممتثلاً وهي مرتبة المقتصدين.

الثالثة: أن يتقي الله ـ جلّ وعلا ـ بترك صغائر الذنوب وبترك ما لا بأس به حذراً مما به بأس.

[وسيد المرسلين] معناه: أنه ﷺ المقدم في المرسلين وهو أفضلهم؛ لأن السيادة فرع الفضل لكمال الصفات المحمودة في السيد. ويجمع معنى السيادة أمور منها: نفوذ الأمر، وأن يكون هو المرجع، وكونه ﷺ هو المرجع نظراً لقوله: «**أنا سيد ولد آدم**»[(١)] والمرسلون يدخلون في ولد آدم، وأما رجوع الأنبياء إليه فهذا في عرصات القيامة كما ثبت بالحديث الصحيح إذا تبين ذلك ففي الجملة السابقة مسائل:

المسألة الأولى: أن التفضيل بين الأنبياء جاء به النص كما في قوله تعالىٰ: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: **٢٥٣**]. وأفضل الرسل أولو العزم منهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد عليهم أفضل الصلاة والتسليم. وأفضلهم نبينا ورسولنا محمد ﷺ.

المسألة الثانية: التفضيل بين الأنبياء له حالتان: عامة وخاصة، فالحالة العامة بمعنى أن يقال: محمد ﷺ أفضل المرسلين وأشرفهم فهذا جائز. والخاصة: يكون في مقابلة نبي بحسب شخصه وهذا لا يجوز لقوله ﷺ:

---

(١) مسلم (٢٢٧٨)

«**لا تخيروني على موسى**» وفي رواية: «**لا تفضلوني**»[(١)].

المسألة الثالثة: اختلفت أنظار العلماء في الجمع بين أحاديث التفضيل التي منها: «**لا تخيروني على موسى**»[(٢)] و«**لا تخيروا بين الأنبياء**»[(٣)] «**لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى**»[(٤)]. وأحسن الأجوبة على ذلك أن يقال:

أولاً: قوله ﷺ: «**لا تخيروني على موسى**» ورد بسبب قصة بين مسلم ويهودي اختلفا فافتخر اليهودي على المسلم بموسى وردّ المسلم على اليهودي فلطمه. فإذن يكون النهي عن التفضيل الخاص إذا جاء على جهة العصبية والفخر.

ثانياً: جهات الفضل متنوعة، لهذا يقال: إن تفضيل محمد ﷺ على غيره من جهة مجموع الفضائل ولا ينص على أنه أفضل من غيره من الرسل في كل فضيلة.

ثالثاً: تولي الرسل جميعاً فرض ومحبتهم فرض، والدخول في التفضيل ودخول فيما لا طائل تحته. قال تعالىٰ: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وفي الأثر: «**الأنبياء إخوة لعلات، الدين واحد والشرائع شتى**»[(٥)]. أما قوله ﷺ: «**من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب**» فهذا لأجل أن بعض الناس قد يظن أن يونس ـ عليه السلام ـ فعل ما يلام عليه. وهذا في الحقيقة غلط. فلا ينبغي أن يقال: إن محمداً ﷺ أفضل من يونس من جهة الاستحباب. والدليل دل على عدم الجواز فيمن يقوله لنفسه.

[**وحبيب رب العالمين**] المحبة لفظ عام يدخل تحته مراتب وأعلاها

---

(١) يأتي تخريجه.
(٢) البخاري (٢٤١١)، ومسلم (٢٣٧٣).
(٣) البخاري (٣٤١٤)، ومسلم (٢٣٧٣).
(٤) البخاري (٣٤١٥)، ومسلم (٢٣٧٦).
(٥) البخاري (٣٤٤٣)، ومسلم (٢٣٦٥).

الخلة، فالتعبير بحبيب رب العالمين مال إليه المصنف؛ لأجل ما ورد أن إبراهيم ﷺ خليل الرحمٰن ومحمد حبيب رب العالمين. والاقتصار على المحبة للنبي ﷺ فيه قصور؛ لأنه ﷺ حبيب رب العالمين وخليل رب العالمين. وقد ثبت في السنة: «**لو كنت متخذاً أحداً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن صاحبكم خليل الرحمٰن**»[1]. وفي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: يجب الاقتصار على ما ورد في المحبة ومراتبها التي تضاف إلى رب العالمين ـ جلّ وعلا ـ، وبعض الناس غلا في ذلك، فوصف الله ـ جلّ وعلا ـ بكل مراتب المحبة وهذا باطل وبعضهم كالجهمية ومن نحا نحوهم نفوا المحبة بمعناها الظاهر وما يكون من مراتبها، فنفوا حقيقة محبة الله لعبده وهذا جفاء.

وأهل السنة والجماعة بين هاتين الطائفتين فلم يغلوا، ولم يكونوا من الجفاة؛ بل سلكوا الأصل الذي أصلوه، وهو أن هذه المسائل تبع لما ورد في النص، ومما ورد في النص: الإرادة الخاصة التي هي بمعنى المحبة، والمحبة، والمودة، والخلة.

المسألة الثانية: من مراتب المحبة العشق، وقد استعمله طائفة من أرباب السلوك وهذا اللفظ يمنع في إطلاقه من العبد على ربه ومن الرب للعبد لأمور:

الأول: أنه لم يرد في النصوص.

الثاني: أن لفظ العشق تستعمله العرب فيمن لصاحبه شهوة في المعشوق. وهذا ممتنع في حق الله ـ جلّ وعلا ـ وتقدس.

الثالث: أن العشق من جهة العبد فيه تعلُّق بالإرادة وبالإدراك، فلا عشق يحصل إلا وهو مؤثر في الإرادة بإضعافها وبالإدراك بحصول خلل فيه، والله ـ جلّ وعلا ـ لا يجوز أن يقال في محبته: أنها تنتج ضعفاً في الإرادة أو الإدراك.

---

(١) البخاري (٣٦٥٦)، ومسلم (٢٣٨٣).

قال رحمه الله تعالىٰ ـ بعدها [وكل دعوى للنبوة بعده فغي وهوى].
وهذه الجملة فيها تقرير أن كل دعوى للنبوة بعده ﷺ فهي ضلال وكذب للإجماع المنعقد على ختم النبوة بمحمد ﷺ. وقوله: «**وهوى**» يعني أن من ادعاها فلا شبهة له، بل إنما هي هوى مجرد. والذي يدعى النبوة بعده ﷺ فإنه كافر يجب قتله، والذي يترجح أنه لا تقبل توبته ظاهراً؛ فإن كان صادق الباطن في التوبة فإن الله يقبل توبته. ثم قال ـ رحمه الله تعالىٰ ـ: (وهو المبعوث إلى عامة الجن وكافة الورى بالحق والهدى وبالنور والضياء) يعني أنه ﷺ هو المبعوث للإنس والجن أجمعين وحكى الإجماع على ذلك ـ ابن عبدالبر وابن حزم والسبكي. والدليل على عموم بعثته إلى الثقلين: الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩] والإنذار بلغ الجن كما جاء في آيات أخر. الثاني: قوله ـ جلّ وعلا ـ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: ١] والجن والإنس داخلين في لفظ العالمين. وغير ذلك من الأدلة. إذا تبين ذلك ففي الجملة السابقة مسائل:

المسألة الأولى: أن قوله تعالىٰ: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى﴾ [الأنعام: ١٣٠]. قوله: ألم يأتكم رسل منكم: هذا على جهة التغليب؛ لأن الجن والإنس اجتمعا في أشياء وافترقا في أشياء؛ لذا صحا أن يشتركا في التثنية.

المسألة الثانية: أن بعثة النبي ﷺ قيل فيها: أنها تشمل الملائكة لعموم قوله تعالىٰ: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١] وهذا القول ليس بجيد؛ بل يترجح أنه غلط لأمور:

الأول: الآية فيها إنذار والملائكة مقيمون على العبادة.

الثاني: أن من الملائكة من أتى بالرسالة إلى محمد ﷺ وهو جبريل ـ عليه السلام ـ والآمر لا يدخل في الأمر إلا بدليل.

الثالث: الملائكة يستغفرون للمؤمنين وهم أنصار الأنبياء وهذا يدل على أنهم خارجون عن الاتباع؛ لأنهم لو كانوا تابعين لصارت النصرة متعينة

بلا أمر. قال ـ رحمه الله ـ: «وكافة الورى» وإضافة كافة للورى صحيحة وجاءت في لغة قليلة عن العرب قوله: «بالحق والهدى وبالنور وبالضياء» هذه أوصاف أربع للقرآن الكريم.



❖ **[وإن القرآن كلام الله، منه بدأ بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً، وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً، وإنه كلام الله تعالىٰ بالحقيقة ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالىٰ:** ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾﴾ [المدثر: ٢٦] **فلما أوعد الله بسقر لمن قال: إن هذا إلا قول البشر، علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر].**

هذه الجمل من كلام الطحاوي ـ رحمه الله ـ اشتملت على تقرير قول السلف وأئمة الحديث والأثر وأهل السنة والجماعة في مسألة القرآن وكلام الله ـ جلّ وعلا ـ. وقد اشتملت الجمل السابقة على موضوعات:

الموضوع الأول: أن القرآن كلام الله ـ جلّ وعلا ـ.

الثاني: أنه ليس بمخلوق.

الثالث: من زعم أن القرآن كلام البشر فهو كافر. ونبين هنا معاني الجمل السابقة من كلام الطحاوي ـ رحمه الله ـ. قوله: «وإن القرآن» يعني نقول: في توحيد الله: إن القرآن كلام الله؛ لأن القرآن من الكتب والإيمان بالكتب ركن من أركان الإيمان الذي هو التوحيد. والقرآن في اللغة مصدر قرأ يقرأ قراءة وقرآناً.

وأما الاصطلاح: فالقرآن اسم لكل كتاب يتلى أنزله الله ـ جلّ وعلا ـ على نبي من أنبيائه. وهذا مثل تخصيص الإسلام بما أنزل على محمد ﷺ دلّ عليه: «**ما أذن الله لشيء أذنه لنبي يقرأ القرآن يجهر به يتغنى به**»[1]. كلام الله: هو صفة من صفاته ـ جلّ وعلا ـ. وأصل الكلام في اللغة: ما سمع من الأقوال وتعدى قائله. وحديث النفس لا يسمى في اللغة كلاماً والقول الذي يسمعه صاحبه دون غيره لا يسمى في اللغة كلاماً؛ حتى يسمع

(١) البخاري (٥٠٢٣)، ومسلم (٧٩٢).

غيره، وهذا يدل عليه الاشتقاق الأكبر والأوسط للجذر ـ كلم ـ. وكلام الله: الكلام صفة من صفات الله ـ جلّ وعلا ـ وإضافته إلى الله ـ جلّ وعلا ـ إضافة صفة إلى متصف بها. وما يضاف إلى الله ـ جلّ وعلا ـ في القرآن والسنة نوعان:

الأول: إضافة أعيان قائمة بنفسها: مخلوقات، كالبيت، والناقة، والعبد، وهذه إضافة تشريف.

الثاني: إضافة معاني لا تقوم بنفسها مثل الرحمة، فهذه إضافة صفة إلى متصف بها. قال بعدها: «منه بدا بلا كيفية قولا»: هذه الكلمة استعملها طائفة من أئمة أهل السنة والحديث والأثر فأوردها المصنف لأجل ذلك. (منه بدأ): من هنا ابتدائية. يعني أنه ابتدأ من الله ـ عزَّ وجلَّ ـ دلّ عليه: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢] وغيره. وبدا ـ بلا همز ـ يعني ظهر: كان ابتداء ظهوره وخروجه من الله ـ جلّ وعلا ـ، وبدأ ـ بالهمز ـ أن الله ـ سبحانه ـ الذي بدأه.

(بلا كيفية قولاً) تقدير الجملة: منه بدأ قولاً بلا كيفية، وأتى بـ«قولاً» ليخرج من ادعى أنه معنى من المعاني جعل في نفس جبريل.

(بلا كيفية): يعني بلا كيفية معقولة وإلا فإن كلام الله ـ جلّ وعلا ـ لا شك أن له كيف، وإن الكيف غير معقول، فيصدق عليه قاعدة الإمام مالك ـ رحمه الله ـ في الاستواء، إن الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول. قال: «وأنزله على رسوله وحيا» الإنزال في القرآن جاء على نوعين: الأول: إنزال مطلق وهذا يكون من الله ـ جلّ وعلا ـ. الثاني: إنزال مقيد: كالسماء ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [قٓ: ٩]. قوله: وحياً: يعني أن الإنزال كان وحياً، والوحي في اللغة: إلقاء الخبر أو العلم في خفاء وسرعة. وفي الاصطلاح عند أهل السنة والجماعة: إعلام النبي بشيء إما بكتاب أو برسول أو بمنام أو بإلهام. (وصدقه المؤمنون على ذلك حقا وأنه كلام الله بالحقيقة): يعني آمن به المؤمنون وأيقنوا أنه كلام الله تعالىٰ بالحقيقة، واستعمل لفظ بالحقيقة رداً على من قال: إنه كلام الله تعالىٰ مجازاً كما هو قول المعتزلة وغيرهم.

(ليس بمخلوق ككلام البرية): يعني: أن الله سبحانه تكلم بهذا الكلام وهو صفته ليس بمخلوق؛ بل هو وحي منزل، وأما المخلوق فهو كلام البرية. إذا تبينت لك هذه التعريفات، فنقول: إن ما اشتملت عليه هذه الجمل ينتظم في مسائل:

المسألة الأولى: ما منشأ القول بخلق القرآن وبأن كلام الله مجاز، ولم خالف المخالفون في ذلك؟ أول من تكلم في هذه المسألة الجعد بن درهم الذي كان يقول: إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما .. كما رواه البخاري في خلق أفعال العباد. وقد ضحى به خالد القسري. تطورت هذه المسألة عند جهم عندما ناظره طائفة يقال لها: «السمنية» فقالوا: أقم لنا برهاناً عقلياً على وجود الرب. فأقام البرهان بما يسمى عند أهله بحلول الأعراض في الأجسام. وهو أصل انحراف الجهمية ثم المعتزلة ثم الأشاعرة والماتريدية. وقال جهم: إن الجسم المتحيز تحل فيها الأعراض ـ كالبرودة والحرارة والطول ـ والأعراض لا توجد وتحل بالجسم بنفسها؛ بل لا بدَّ لها من موجد يجعل الأعراض في الأجسام المحتاجة إليها؛ فلما صار الجسم محتاجاً إلى غيره دل على أنه مخلوق. فلما أقنعهم بهذا الدليل غير المقنع وغير الصحيح قالوا: صف لنا ربك. فتحير في ذلك؟ لأنه لو أثبت هذه الصفات التي جاءت في الكتاب والسنة لعادت على دليله السابق بالإبطال. فلهذا قال: إن الله لا صفة له إلا صفة الوجود، فنفى جميع صفات الله عزَّ وجلَّ. إذن منشأ الضلال هو هذا البرهان الباطل على وجود الله ـ جلّ وعلا ـ الذي جعل فيه حلول الأعراض هو الدليل على حدوث الأجسام.

المسألة الثانية: أقوال الناس في مسألة الكلام:

الأول: قول أهل السنة والجماعة: وهو أن القرآن كلام الله ـ جلّ وعلا ـ سمعه منه جبريل فنزل به على محمد ﷺ فسمعه منه محمد ﷺ وأسمعه الناس وتلاه عليهم، وأنه منه بدأ ـ جلّ وعلا ـ وإليه يعود، وإن كلام الله سبحانه وتعالىٰ يسمع وإذا كان جبريل قد سمعه ونزله فإنه سمعه

بصوت وليس معناه قذفه في نفس جبريل أو أخذه من اللوح المحفوظ، وأن كلام الله سبحانه هو كلامه حيث وجد، وأنه إذا تلي فالكلام كلام الباري والصوت صوت القارئ، فهو كلامه الموجود في المصاحف وهو كلامه المسموع في تلاوة التالي، وهو كلامه الذي يستدل به، لا يخرج في هذه الحالات عن كونه كلام الله ـ جلّ وعلا ـ.

المذهب الثاني: مذهب الجهمية: وهو أن الله سبحانه لا يوصف بكلام أصلاً وليس بمتكلم ولا بذي كلام فيسلب عند هذا الوصف. ويفسر الكلام بمخلوق منفصل. يقال له: كلام فخلق الله هذا القرآن وسماه كلاماً له، فيكون كلام الله ـ جلّ وعلا ـ خلقاً من خلقه.

المذهب الثالث: مذهب المعتزلة: وهو شبيه بمذهب الجهمية؛ لأنهم قالوا: إن القرآن خلقه الله في نفس جبريل فنقل جبريل ما خُلق في نفسه. فإذن يتفقون ـ الجهمية ـ على أنه مخلوق ويزيدون عليهم أنه مخلوق في موضع مناسب.

المذهب الرابع: مذهب الكلابية وأتباعه من الأشاعرة وغيرهم: وهو أن كلام الله ـ جلّ وعلا ـ معنى واحد، وكُتُب الله تعبير عن هذا المعنى الواحد. فتارة يعبر عنه بالعربية فيسمى قرآنا وتارة يعبر عنه بالسريانية فيسمى إنجيلا، وتارة يعبر عنه بالعبرانية فيسمى توراة وهكذا، فإذن هو معنى وليس ثمة صوت يسمع ولا كلام على الحقيقة ولكن معنى قائم بنفس الرب ـ جلّ وعلا ـ ألقاه في روع جبريل فنزل له جبريل وعبر عنه بهذه التعبيرات المختلفة.

المذهب الخامس: مذهب الفلاسفة وطائفة من الصوفية: وهو أن كلام الله ـ جلّ وعلا ـ هو ما يفيض على النفوس من المعاني الخيرة، وهذه الإفاضة قد تكون مباشرة منه إلى العقل الفعال عندهم، وقد تكون هذه الإفاضة بوسائط مختلفة.

المسألة الثالثة: أدلة أهل السنة والجماعة على قولهم: أدلة هذه المسألة كثيرة تقتصر على جزء منها، فدلّ على أن القرآن كلام الله قوله:

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] ودل على قوله: «منه بدأ قولاً» قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢] ودلّ على قوله: «بلا كيفية» قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] ودل على قوله «وأيقنوا أنه كلام الله تعالىٰ بالحقيقة» قوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] فتأكيد الفعل بالمصدر يدل على إرادة حقيقته.

المسألة الرابعة: أدلة أهل البدع على أقوالهم ـ نخص منها قول المعتزلة والأشاعرة ـ استدل المعتزلة بدليل عقلي: وهو أنه لو أثبتنا الكلام وإنه كلام يسمع فمعناه: أن الرب ـ جلّ وعلا ـ جسم؛ لأن الكلام لا يصدر إلا بتغير وهذا التغير إذا حل في شيء فإنه يدل على أنه جسم ووصفه الله بأنه جسم كفر. ويرد على هذا الدليل من جهتين:

الأولى: أن البرهان الذي بنوا عليه هذا القول ليس بصحيح، ولم يدل عليه القرآن والسنة؛ بل دلا على بطلانه. وكون العرض حل في الجسم على غير اختيار منه لا ينطبق على الصورة التي فيها الكلام، فاتصافه بالكلام كان بمشيئته وقدرته واختياره فخالف من هذه الجهة برهانهم.

الثانية: نصوص القرآن والسنة دلت على هذه الصفة وأكدت بمؤكدات، ومجموع هذه النصوص إذا أريد تأويلها فإنه لا يستقيم في كل المواضع ويلزم منه نفي الصفات التي وصف بها المعتزلة رب العالمين. واستدل الأشاعرة لقولهم بأن الكلام معنى نفسي قديم، أن الكلام يحتمل شيئين يحتمل أن يكون بحرف وصوت وهذا ممتنع في حق الله ـ جلّ وعلا ـ، ويحتمل أن يكون معنى نفسياً في داخل المتكلم والدليل على أنه يحتمل معنى نفسياً قول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقول عمر في قصة السقيفة: فزورت في نفسي كلاماً. والجواب: إن الكلام في اللغة لا يحتمل المعنى النفسي؛ بل لا بدَّ أن يكون بحرف

وصوت. واستدل على ذلك ابن جني في الخصائص: بأن هذه الأحرف ـ الكاف واللام والميم ـ كيفما جمعتها لا تدل على لين وسهولة بل على قوة وشدة وهذا موافق لإخراج الكلام بحرف وصوت. وأما استدلالهم ببيت الأخطل فالجواب: أن الأخطل نصراني وأعظم ضلال النصارى في مسألة الكلام. ثم هذا البيت لا يوجد في نسخ ديوان الأخطل أو ملحقاته وأيضاً روي البيت على وجه آخر إن البيان لفي الفؤاد .. وإذا كان كذلك فلا يسوغ الاحتجاج به. وأما احتجاجهم بمقولة عمر فالجواب: أن الرواية المحفوظة: فزورت في نفسي مقالاً. وعلى فرض صحتها، فقد قال: فزورت في نفسي كلاماً، ولم يقل: قلت في نفسي كلاماً، فزور في نفسه شيئاً سماه كلاماً باعتبار أنه سيخرجه، لا باعتبار وجوده في نفسه. فافترق الأمر.



❖ **[فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالىٰ: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾﴾ [المدثر: ٢٦] ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر، فمن أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، وعلم أنه بصفاته ليس كالبشر].**

هذه الجمل اشتملت على تقرير مسألة عظيمة، وهي أن كلام الله ـ جلّ وعلا ـ لا يشبه قول البشر، ومن قال عن القرآن: إنه قول البشر أو إنه مخلوق أو هو كلام جبريل ونحو ذلك وليس بكلام الله ـ جلّ وعلا ـ فإن هذا كافر بالله العظيم. والمشركون وصفوا القرآن بصفات منها أنه كهانة وسحر وأساطير الأولين وشعر، فتحداهم الله عزَّ وجلَّ ـ أن يأتوا بمثله أو بعشر سور أو بسورة من مثله، فعجزوا عن ذلك؛ فسمى العلماء فعلهم ذلك أو عجزهم مسألة إعجاز القرآن؛ لأجل التحدي وعجز الكفار أن يأتوا بمثله. لتقرير هذه المسألة وهي مسألة إعجاز القرآن نجعل البحث فيها في مسائل، فنقول:

المسألة الأولى: إن لفظ الإعجاز لم يرد في الكتاب ولا في السنة، وإنما جاء فيهما الآيات والبراهين، فلفظ المعجزة لم يأت؛ وإنما هو لفظ حادث ولا بأس باستعماله إذا عنى به المعنى الصحيح. وهو أن القرآن تحدى الله ـ جلّ وعلا ـ به العرب أن يأتوا بمثله أو بعشر سور مثله أو سورة من مثله، فعجز الكفار عن ذلك، فسمى العلماء فعلهم وعجزهم، مسألة إعجاز القرآن.

المسألة الثانية: أن كلام الله ـ جلّ وعلا ـ هو المعجز؛ وليس أن الله ـ جلّ وعلا ـ أعجز الناس. والفرق بين المسألتين أن الإعجاز صفة القرآن؛ فالإعجاز والبرهان والآية والدليل في القرآن نفسه؛ لأنه كلام الله ـ جلّ وعلا ـ. ولا يقال: إن الله ـ جلّ وعلا ـ أعجز الناس أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو صرفهم عن ذلك؛ لأنه فيه دليل على أنهم قادرون ولكن الله سلبهم القدرة على هذه المعارضة.

المسألة الثالثة: أقوال الناس في إعجاز القرآن: إعجاز القرآن دليل من

دلائل النبوة فلهذا اختلف الناس في وجه الإعجاز على أقوال:

القول الأول: ذهب إليه طائفة من المعتزلة ومن غيرهم؛ حتى من المعاصرين، قالوا: إن الإعجاز في القرآن إنما هو بصرف البشر عن معارضته، وإلا فالعرب قادرة على معارضته في الأصل. وهذا الصرف بقدرة الله ـ جلّ وعلا ـ وحده. ويرد على هذا القول بأدلة منها:

الدليل الأول: من القرآن قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨]. وهذا فيه إثبات لقدرتهم على الاجتماع وعلى المعارضة، لكنهم سيعجزون مع قدرتهم التي ستجتمع.

الدليل الثاني: عقلي: وهو أن الأمة أجمعت على أن الإعجاز ينسب ويضاف إلى القرآن ولا يضاف إلى الله ـ جلّ وعلا ـ وهذا يدل على أن القرآن معجز في نفسه.

القول الثاني: القرآن معجز بألفاظه، فألفاظ القرآن بلغت المنتهى في الفصاحة، فالفصاحة هي دليل إعجاز القرآن. وهذا ليس بجيد؛ لأن القرآن اسم للألفاظ والمعاني، والله ـ جلّ وعلا ـ تحدى أن يؤتى بمثل هذا القرآن أو بمثل عشر سور مثله، وهذه المثلية إنما هي باللفظ وبالمعنى جميعاً.

القول الثالث: إن الإعجاز في المعاني، وأما الألفاظ فهي على قارعة الطريق ـ مثلما يقول الجاحظ ـ وهذا لا شك أن فيه قصور مثل القول الثاني؛ لأن القرآن مشتمل على فصاحة الألفاظ وعظمة المعاني جميعاً.

القول الرابع: إن القرآن معجز في نظمه، ومعنى النظم: الألفاظ المتركبة والمعاني التي دلت عليها الألفاظ وما بينها من الروابط في صور بلاغية ونحوية عالية وهذا المجموع سموه: النظم. فتألف الألفاظ والجمل مع دلالات المعاني البلاغية واللفظية وما بينها من صلات نحوية عالية. وهذا القول جيد؛ ولكن لا ينبغي أن يقصر عليه إعجاز القرآن.

القول الخامس: إعجاز القرآن فيما اشتمل عليه من أمور غيبية

وتشريعية ومخاطبة وهداية للبشر، لا يمكن أن تكون من عند بشر. ويشكل عليه: إن إعجاز القرآن الذي تحدى الله به العرب، وهذا يؤول إلى ما تميزت به العرب من بلاغة ورفعة الكلام وفصاحته. فهم خوطبوا بكلام من جنس ما يتكلمون به من جهة اللفظ والحروف، لكنهم عجزوا عن الإتيان بذلك لأنه كلام الله ـ جلّ وعلا ـ.

القول السادس: أن القرآن معجز لأنه كلام الله ـ جلّ وعلا ـ وكلام الله ـ جلّ وعلا ـ لا يمكن أن يشبه كلام المخلوق، وهذا القول هو الذي ذكره الطحاوي ولم يتطرق إليه شارحوا هذه العقيدة، وهو من أرفع وأعظم الأقوال؛ بل هو القول الحق في هذه المسألة. فالكلام له صورة وهيئة من سمعها ميز بين القائلين، فكلام الله لا يمكن أن يصل إلى مثله البشر؛ لأنه صفة من صفاته ـ جلّ وعلا ـ ومن حاول معارضته افتضح وتبين الفرق.

إذا تبين هذا فنقول: كلام الله ـ جلّ وعلا ـ في كونه لا يشبه كلام البشر له خصائص أوجبت أن يكون كلام الله ـ جلّ وعلا ـ ليس ككلام البشر، وهذه الخصائص:

أولاً: اشتمال القرآن على ألفاظ العرب جميعاً ولا يستطيع أحد أن يحيط هذه الإحاطة إلا من خلق اللغات وهو رب العالمين.

ثانياً: أن ألفاظ القرآن جميعاً بلغت في الفصاحة منتهاها وأعلاها. سواء كانت مفردة أو مركبة.

ثالثاً: معاني القرآن، فلا يمكن لأحد أن يأتي بمثل تلك المعاني العظيمة؛ بل لا بدَّ أن تجد في كلامه خلل وقصور.

رابعاً: النظم، القرآن فيه المنتهى من ناحية الفصاحة والبلاغة، فألفاظه ومعانيه والروابط بينها تدل على الغاية في البيان.

خامساً: القرآن له سلطان على النفوس، لا يمكن لها أن تقاومه،

فالترهيب والترغيب والوعظ والوعد والوعيد والأحكام، تجعل للمستمع مجالاً رحباً للتأثر.

سادساً: أن القرآن فيه الفصل في الأمور الغيبية التي لم يظهر وجه بيانها وحجيتها إلا في العصر الحاضر، وهو ما يسمى بالإعجاز العلمي.

سابعاً: سلطانه الخاص على من يقرأه من المؤمنين، فكلما ازداد المؤمن قراءة وتلاوة ازداد إيماناً وحباً لله ـ جلّ وعلا ـ، وهذه لا تكون في كلام البشر إطلاقاً. بل كلما ازداد المؤمن تلاوة أحب الازدياد أكثر وأكثر، خلافاً لكلام البشر الذي يمل عند تكراره وتعافه ويثقل على النفوس.



❖ **[والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق بذلك كتاب ربنا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣] وتفسيره: على ما أراد الله تعالىٰ وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول ﷺ فهو كما قال، ومعناه على ما أراد لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا].**

هذه المسألة، مسألة عظيمة جداً، وهي مسألة رؤية الرب ـ جلّ وعلا ـ في الجنة، ورؤية الله ـ جل جلاله ـ في جنات النعيم هي أعلى ما يتلذذ به أهل الجنة؛ لأنه منتهى الجمال، ولأن في الرؤية الرضا وفيها الإكرام وصلاح القلب برؤية محبوبه ـ جلّ وعلا ـ. لهذا قال من قال من أهل العلم: إن رؤية الرب ـ جلّ وعلا ـ هي الغاية التي شمر إليها المشمرون. قال: «الرؤية حق لأهل الجنة» يعني أن الرؤية ثابتة، لا شك فيها ولا مرية. قال: «بغير إحاطة ولا كيفية» فنفى الإحاطة؛ لأن رؤية الله ـ جلّ وعلا ـ لا يمكن أن تكون بإحاطة للمرئي كما قال سبحانه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فرؤية الله ـ جلّ وعلا ـ رؤية عيان ولكن لا يمكن أن يحاط بالله ـ جلّ وعلا ـ رؤية، كما لا يمكن أن يحاط بالله ـ جلّ وعلا ـ علماً. لكن أصل الرؤية موجود. قال: «ولا كيفية» فتثبت الرؤية دون نظر في كيف تكون هذه الرؤية، لكنها رؤية عينين، وذلك لأن رؤية الناس لله ـ جلّ وعلا ـ في الجنة تبع لصفاته، وصفات الرب ـ جلّ وعلا ـ لا تعرف كيفيتها. قال: «كما نطق به كتاب ربنا» وهذا من استعمال أهل العلم فكثيراً ينسبون القول والنطق والكلام للقرآن يعنون بذلك من تكلم به وهو الرب ـ جلّ وعلا ـ ولا بأس باستعماله. قال: قال تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣] ففيها إثبات رؤية أهل الجنة للرب ـ جلّ وعلا ـ، وأن وجه من ينظر إلى الله ـ جلّ وعلا ـ سيكون ناضراً يعني حسناً بهياً تعلوه النُضرة والنضرة وهي: الحسن والبهاء والزينة والجمال. وهذا إنما هو لأهل الإيمان. ووجه الاستشهاد بهذه الآية: أن النظر عدّي بإلى فالمراد منه رؤية العيان، وأضاف النظر إلى الوجوه ومحل النظر العينان وهما في الوجه، والنضر والبهاء والسرور والحبور الذي يعلو الوجوه إنما

يكون بالرؤية التي هي منتهى النعيم، لا بالانتظار الذي لا يدرى ما بعده. قال: «وتفسيره على ما أراده الله تعالىٰ وعلمه». يعني تفسير النظر إلى الرب - جلّ وعلا - على ما أراده الله تعالىٰ وعلمه، والتفسير هنا يراد به أحد نوعي التفسير: وهو تفسير النظر إلى الرب الكريم - جلّ وعلا - بتمام معناه؛ بل على ما أراده الله تعالىٰ وعلمه. فهذا النوع من التفسير لا نعلمه، فلا ندري كيف تعطى العيون القدرة على ذلك أو كيف يكشف الحجاب.

أما تفسير معنى الرؤية المتبادر للذهن فهذا يثبته المصنف كإثباته للصفات الأخرى. قال: «لا ندخل في ذلك متأولين ولا متوهمين» وهذه الكلمة تشبه ما ذكره ابن قدامة عن الإمام أحمد: «أمروها كما جاءت لا كيف ولا معنى» ففهم منها بعض أهل التأويل أن الإمام يقصد بذلك تأويل الصفات. وهذا ليس بمراد؛ بل قوله: لا كيف ولا معنى، يعني لا كيف كما يقول المجسمة، ولا معنى كما يقول المؤولة بما يخرج تلك الآيات والأحاديث عن ظاهرها المتبادر للذهن منها: من إثبات صفات الرب - جلّ وعلا - والأمور الغيبية بعامة. قال: «وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول ﷺ فهو كما قال». وقد ثبت عن النبي ﷺ رؤية المؤمنين لربهم - جلّ وعلا - في أكثر من عشرين حديثاً. إذا تبين هذا المعنى العام في كلام الماتن - رحمه الله - فيدخل تحت الجمل السابقة مسائل:

المسألة الأولى: أن المؤمن في تعلقه بربه - جلّ وعلا - في عبادته يرى أن أعظم الإنعام عليه أن يكون من أهل الجنة، وأن يكون من أهل الزيادة التي هي رؤية الرب الكريم جل جلاله فهي الغاية التي شمر إليها المشمرون الذين تعلقت قلوبهم بالرب - جلّ وعلا -.

المسألة الثانية: إن مسألة الرؤية جاءت في إثباتها وأنها حق وبالعينين، أدلة كثيرة من الكتاب والسنة منها قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣]، ﴿لَهُم مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ﴿٣٥﴾﴾ [قٓ: ٣٥] ومن السنة قوله ﷺ: «**إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون البدر ليلة التمام لا**

تضامون في رؤيته»[1]. والأحاديث بلغت مبلغ التواتر حتى قال الإمام أحمد لمن قال له: إن فلاناً ينكر الرؤية، قال: كافر كافر، يعني أن هذه المسألة لا تحتمل التأويل وليس فيها ثم شبهة.

المسألة الثالثة: بعد إثباتهم وإجماعهم على أن الرؤية حق لأهل الجنة وفي عرصات القيامة للمؤمنين، اختلف أهل السنة في الرؤية هل هي للمؤمنين وحدهم؟ أم للمؤمنين والمنافقين؟ أم للناس جميعاً على ثلاثة أقوال ـ وكل قول ذهب إليه طائفة من أهل السنة ـ، والخلاف في مسألة رؤية الكفار ربهم يوم القيامة لا ينبغي أن تكون من المسائل التي يشدد فيها الخلاف؛ بل الأمر فيها خفيف كما قال شيخ الإسلام.

القول الأول: جمهور أهل السنة والحديث على أن الرؤية للمؤمنين في عرصات القيامة.

القول الثاني: وقالت طائفة: للمؤمنين والمنافقين، وذهب إليه ابن خزيمة.

القول الثالث: الرؤية للجميع للمؤمنين والمنافقين والكفار. والراجح في المسألة: أن رؤية الرب ـ جلّ وعلا ـ نوعان:

النوع الأول: رؤية إكرام ولذة ونعيم وإنعام وحبور وسرور، فهذه للمؤمنين في الجنة، وفي عرصات القيامة.

النوع الثاني: رؤية حساب وتقرير وتعريف فهذه يدخل فيها المنافقون لما ثبت بالحديث الصحيح: أن الله ـ جلّ وعلا ـ يأتي الأمة وفيهم منافقوها ثم يأتيهم في غير الصورة التي رأوها من قبل فيأمرهم بالسجود فلا يسجدون، يقولون: نحن هنا حتى يأتي ربنا، ثم بعد ذلك يكشف الرب عن ساق فيعرفونه، فيسجد المؤمنون ويبقى من لم يكن يسجد مخلصاً في الدنيا يريد أن يسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً. أما الكفار فعامة أهل العلم إلا من

---

(١) البخاري (٥٥٣)، ومسلم (٦٣٣).

شذ وقل ـ يقولون: إن الكافر لا يرى الله ـ جلّ وعلا ـ ؛ لا رؤية تعريف ولا رؤية تلذذ من باب أولى.

المسألة الرابعة: مذاهب الناس في الرؤية (الذين خالفوا أهل السنة) مذهب من منع الرؤية، وتأول كل النصوص الواردة في ذلك، وهم المعتزلة وقبلهم الجهمية والخوارج بعامة، والروافض بعامة ومنهم الزيدية.

الثاني: من أثبت الرؤية ولكن قال: الرؤية ليست إلى جهة وإنما تكون إدراكاً، وهذا قول الأشاعرة ومن نحا نحوهم. ومما استدل به أصحاب القول الأول ـ المعتزلة والخوارج ومن معهم ـ على منع الرؤية بقوله تعالىٰ: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وجه الاستدلال: والنفي بلن يفيد التأبيد وموسى أحق الناس بالرؤية. والجواب: أن لن لا تفيد تأبيد النفي وإنما تفيد النفي المجرد، قال ابن مالك:

ومن رأى النفي بلن مؤبدا ... فقوله اردد وسواه فاعضدا

وقد قال تعالىٰ: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا﴾ [البقرة: ٩٥] فلو كانت لن لتأبيد النفي لما جاءت أبدا، ومع ذلك أثبت أنهم يتمنونه يوم القيامة: ﴿وَنَادَوۡاْ يَٰمَٰلِكُ لِيَقۡضِ عَلَيۡنَا رَبُّكَۖ﴾ [الزخرف: ٧٧] أي: ليمتنا. فدل على أن نفيهم بلن وبكلمة أبداً لم يفد التأبيد المتسغرق للدنيا والآخرة. واستدلوا: أن النظر في القرآن وفي اللغة يفيد الانتظار وهو أصله، وليس أصل النظر الرؤية. والجواب: أن اللغة فيها أفعال يختلف معناها بالتعدية، ومنها فعل نظر ومصدره واسم الفاعل، فإذا عدي النظر بنفسه فمعناه الانتظار وإذا عدي بفي، فمعناه التفكر، وإذا عدي بإلى فيكون المعنى الرؤية. ومن أدلتهم: قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قالوا: نفي الإدراك مستلزم لانتفاء الرؤية. والجواب: أن هذا غلط كبير؛ لأن نفي الإدراك لا يستلزم انتفاء الرؤية، فالسماء نراها ولكن لا تستطيع أن تدركها وأن نحيط بها. أما قول الأشاعرة، فهو غير مقبول عقلاً ولا سمعاً، لأنهم قالوا: إن الله يرى ولكن لا إلى جهة يعني لا يرى في جهة العلو ويرى إدراكاً، والمعتزلة أحذق منهم، لأنهم لما نفوا العلو نفوا الرؤية. لأنها لا

يمكن أن تكون إلا إلى جهة، والأشاعرة ليس لهم حجة من جهة سمعية ولا من جهة عقلية إلا اعتمادهم على نفي علو الله جل جلاله وقولهم الباطل أنه في كل مكان وفرعوا عليه: أن الرؤية لما جاءت بها الأدلة قالوا: يُرى لا إلى جهة وهذا باطل.

المسألة الخامسة: أن رؤية المؤمنين في الجنة لربهم ـ جلّ وعلا ـ عامة للإنس والجن والرجال والنساء والملائكة، ولم يدل دليل على اختصاص الرؤية بالرجال دون النساء ولا على اختصاص الرؤية بالإنس دون الجن.

المسألة السادسة: اختلف أهل العلم في رؤية النبي ﷺ لربه ـ جلّ وعلا ـ على أقوال: والذي عليه الجماهير أنه ﷺ لم ير ربه بعينيه؛ لما ثبت بالصحيح من قوله: «**رأيت نوراً**» وفي رواية: «**نور أنى أراه**»[1] فهو ﷺ رأى الحجاب. وفي الحديث من كلام عائشة: «من زعم أن محمداً عليه الصلاة والسلام رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية»[2].



(١) مسلم (١٧٨).

(٢) البخاري (٤٨٥٥)، ومسلم (١٧٧).

❖ **[فإنه ما سلم في دينه إلا من سلّم لله عزَّ وجلَّ ولرسوله ﷺ، ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه، ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حضر عنه علمه ولم يقنع بالتسليم فهمه؛ حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار موسوساً تائهاً شاكاً زائغاً، لا مؤمناً صادقاً ولا جاحداً مكذباً].**

هذه الجمل تشتمل على أصل عظيم من أصول الدين الذي تميز به أهل السنة والجماعة في مسائل الاعتقاد بعامة وفي مسائل العمل. والعقيدة والعمل مبناهما واحد من جهة الإيمان، فكلاهما منزلان من الله ـ جلّ وعلا ـ وكلاهما يعمل به. وقال تعالىٰ: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥] صدقاً في الأخبار وعدلاً في الأوامر والنواهي. فالكتاب والسنة هما مصدر التلقي في أبواب الاعتقاد والعمل. لهذا قال: «فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله عزَّ وجلَّ ولرسوله ﷺ ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه» فمسائل وأفراد العقيدة ومسائل الفقه العملي لا بدَّ من وجود إشكال في عللها أو في القناعة بها، ولا مجال في ذلك في الإيمان إلا أن يكون على ظهر التسليم والاستسلام. ومن المتقرر ان الدين قائم على البرهان، والأمور التي يتعاطاها الناس ثلاثة:

الأول: أمور عاطفية: يعني برهانها العاطفة والغرائز.

الثاني: برهان عقلي: وهي الأمور التي يتعاطاها بعقله، فيقيس ويعلل وهي التي خدمها المنطق.

الثالث: من البراهين، البراهين الدينية. والبرهان الديني مبني على مقدمة الاستسلام لمصدر التلقي. فالدين ليس مصدره العقل أو العاطفة، وإنما مصدره البرهان الديني المبني على مقدمات دينية بحتة ـ وهذا البرهان لم يتكلم عليه الفلاسفة ولا المناطقة ـ وهذه المقدمات الدينية الشرعية في التصديق بها، مبنية على براهين متنوعة: التصديق بوجود الله واستحقاقه

للعبادة، والتصديق بالرسل وبالآيات والبراهين التي أوتوها. ولا مجادلة في اتباع الفرق الإسلامية على صحة هذا البرهان، ومسألة كونه البرهان الأول أو الثاني جاء من جهة الخلط بين أنواع البراهين الثلاثة السابقة. فالعقلانيون جعلوا البرهان العقلي والديني برهاناً واحداً؛ بل جعلوا البرهان العقلي متسلطاً على البرهان الديني بدلالة أن العقل عرف به صحة الشرع وهذا ليس بصحيح. والطحاوي ـ رحمه الله ـ استحضر مسائل العقيدة والفقه وقال: «فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله عزَّ وجلَّ ولرسوله ﷺ» يعني أنه بدأ من حيث إن الكتاب والسنة هما البرهان؛ لأنهما الحق المطلق. أما البرهان العقلي والعاطفي فهما غير منضبطين؛ لأن عقول الناس وعواطفهم لا ضابط لها وما اختلاف الناس عبر القرون إلا دليل على عدم ضبط العقل والعاطفة. وكوننا آمنا بكتاب الله ـ جلّ وعلا ـ وسنة رسوله ﷺ عن برهان فيجب أن يبدأ من المقدمة الثابتة بيقين وهي الكتاب والسنة، فإذا جاء إشكال عقدي أو فقهي فيرجع إلى الكتاب والسنة. فإذا لم تدرك العلة فليس معناه وجود خلل في البرهان، وإنما هو خلل في إيضاح ذلك البرهان، أو لأن البرهان الذي هو الدليل لم يوضح لنا هذه الأسرار. قال: «ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه» يعني إلى الله سبحانه وتعالىٰ وإلى الرسول ﷺ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]. قال: «ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام». يعني أن من خاض في مسائل الاعتقاد والعمل مدققاً وليس مستسلماً؛ وإنما مناقشاً ومعترضاً في كل مسألة بلم؟ فإنه يحجب عن الإيمان؛ لأن هذا الدين؛ بل الأديان بعامة مبنية على الاستسلام للغيب، وأول إيمان في كتاب الله هو الإيمان بالغيب: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [البقرة: ١ ـ ٣].

إذا تبين لك هذه المقدمة، فإن الجمل السابقة فيها مسائل:

الأولى: أن الفرق المنسوبة إلى الإسلام انقسموا في تلقيهم الشريعة إلى أقسام:

الأول: من كان عقلياً محضاً، يعني جعل العقل حكماً على الشريعة وجعل الشريعة تابعة للعقليات، ويمثل هذه المدرسة: الجهمية والمعتزلة والأشاعرة في أصول مباحثهم.

الثاني: من جعل الشريعة خالية من البرهان العقلي البتة؛ بل الشريعة جميعاً عندهم ليس فيها علل ولا تعليل بقسميها العقدي والفقهي. ويمثلها: الظاهرية في الفقه والاعتقاد والأشاعرة والماتريدية في مسائل الأسباب.

الثالث: من توسط بين الفئتين، وقال: إن الحكم الشرعي في العلميات والعمليات يستفيد من العقل، والعقل خادم للشريعة، وليس حكماً عليها، فيستفيد من العقل في بيان العلل والأحكام وفهم الشريعة واستخراج الأسرار، وهذا منهج أهل السنة والجماعة.

المسألة الثانية: البراهين التي يتعاطاها الناس ثلاثة كما سبق، وكون البرهان الديني يسلم لله ـ جلّ وعلا ـ ولرسوله ﷺ معناه أنه يقيني، أما البرهان العقلي فهو ناقص والبرهان العاطفي فطري. البرهان العقلي يعتمد على أشياء: على الحس وعلى التجربة وعلى تصديق اللاحق للسابق.

والحس: برهان عقلي ضروري، والحواس يسميها الفلاسفة والمناطقة وسائل تحصيل المعرفة، ولا يجادل أحد في أنها تفيد العلم الضروري إلا طائفة لا يعبأ بها.

وأما التجربة: فما يدخل تحتها فهي برهان صحيح له. وأما ما لا يدخل تحت التجربة فلا يمكن أن تكون برهاناً صحيحاً له. والله ـ جلّ وعلا ـ جعل الأشياء على قسمين: قسم لا تدخله الأهواء لتغير حقائقه، وقسم يدخله الهوى ليغيره. فما لا يدخله الهوى لم تأت الشرائع لبيانه وترك البحث فيها للناس؛ لأنهم سيصلون إليه بالتجربة. أما الأشياء التي يدخلها الهوى فقد جاءت الرسالات لإخراج الإنسان من داعية هواه فلا تصح التجارب فيما يدخله الهوى؛ لأن الأهواء غير منضبطة، والحق واحد. ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧١] لهذا التجربة في العقليات صحيحة ولكن فيما لا يدخله الهوى. وأما البرهان المعتمد على تسليم

المتأخر للسابق، فهو يدل على أن أهل البرهان العقلي يسلمون لمن قبلهم ففيه تقليد خلافاً لمن قال إنه ليس ثم تقليد في البراهين العقلية .. لأنه ما من أحد إلا ويسلم لمقدمات من سبقه. فإذا كان التسليم لبشر ليس معصوماً من الخطأ، فالتسليم لمن هو معصوم من الخطأ من جهة البرهان أولى. فإذا كان المرجع إلى حس فلا مجادلة في الحسيات، وإذا كان المرجع إلى أمور تجريبية، فبرهان التجربة منقسم إلى ما يصح التجربة فيه وإلى ما لا يصح التجربة فيه. وبرهان متابعة اللاحق للسابق فقد يكون الأول مخطئا في برهانه العقلي كما في كثير من الأمور العلمية والنظرية فضلاً عن أمور الغيبيات والإلهيات. فالبرهان المتيقن بمقدماته هو الكتاب والسنة، وبرهان صحتهما تقدم.

المسألة الثالثة: قوله: «ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه». المشتبه: ما لا يدرك معه العلم. والقرآن يصح أن يقال محكم كله: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١] والقرآن يصح أن يقال : متشابه كله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزمر: ٢٣] ومعناه: أن بعضه يشبه بعضاً. ومنه محكم ومنه متشابه وهذا ما أشار إليه الطحاوي هنا. محكم: ما معناه واضح للجميع ومتشابه: يشتبه معناه على البعض. وليس في القرآن متشابه مطلق على كل أحد؛ بل متشابه نسبي: يعلمه البعض ويخفى على البعض. ولكن هنا متشابه على الجميع وهو الكيفيات: ككيفية الصفات أو الغيبيات فهذا لا يعلمه إلا الله، أما معناه فيعلمه الراسخون في العلم، فكل ما لا تعلم علته أو حكمته أو السر فيه فهو من المتشابه الذي يجب التسليم للشرع فيه ورد علمه إلى عالمه سبحانه وتعالىٰ سواء كان في العقائد أو غيرها.

المسألة الرابعة: قوله: «ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام». التسليم والاستسلام هما دين الإسلام الذي هو: الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله.

فشريعة الإسلام لا تثبت إلا على قدم التسليم والاستسلام، يعني أن من لم يستسلم فهو شاك والشاك ليس بمسلم، فأمور الإيمان الواجبة يجب

أن تكون عن يقين بدون تردد. وعدم الاستسلام والتسليم ينقسم إلى قسمين:

الأول: الشك المستمر الذي يستكين له صاحبه وهذا خلاف اليقين الواجب وهذا ليس بمسلم.

الثاني: عنده شك في بعض المسائل: فليس الشك في الأصل، إنما عنده شك في أفراد المسائل، فهذا يجب عليه أن لا يستسلم لهذا الشك وأن يبحث عمن يجيب عن الشبهة.



قال: [فمن رام علم ما حظر عنه علمه ولم يقنع بالتسليم فهمه]

هذه الجملة فيها النهي عن أن يتعدى المؤمن ما عُلِّم في الكتاب والسنة وأن يقتصر عليه. والتعدي على ما علمناه فيه خوض فيما لم يأت لنا به علم وهذا منهي عنه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] فواجب على المسلم أن يسلم بما جاء في النص من الأمور الغيبية، وإذا لم يقنع بالتسليم ورام شيئاً محظوراً عنه فإن فعله يحجبه عن خالص التوحيد.

قال: «حجبه مرامه عن خالص التوحيد وعن صافي المعرفة وصحيح الإيمان».

خالص التوحيد: كامله، الذي لا يكدِّره الشيء. فمن بحث أشياء لم يأت بها العلم الشرعي فإن توحيده ناقص ولهذا واجب في مسائل الإيمان ألا يتجاوز فيها ما جاء في الأدلة، ومن ذلك مسائل القدر فالواجب ألا يتجاوز فيها ما جاء في الوحيين، لما ثبت في الحديث الصحيح: «**إذا ذكر القدر فأمسكوا**...»[1] أمسكوا عن أن تخوضوا فيه بغير ما علمتم؛ لأنه من خاض بغير علم قاده ذلك إلى الشك وعدم الاستسلام. قال: «وصافي المعرفة»: المعرفة ـ في كلام أهل العلم ـ تتناوب مع العلم؛ لهذا قسم طائفة من العلماء التوحيد إلى قسمين: توحيد المعرفة والإثبات: التوحيد العلمي الخبري، وتوحيد القصد والطلب: التوحيد الطلبي الإرادي. فقوله وصافي المعرفة: يعني صافي العلم، وصفاء العلم يؤتاه العبد بشيئين: عدم الاعتراض، والعمل بما علم كما قيل: من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم.

قال: «فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار، موسوساً تائهاً، شاكاً زائغاً، لا مؤمناً وصدقاً، ولا جاحداً منكراً».

وهذا كثير في الذين عرضت لهم الشكوك وساروا معها ولم يقنعوا بما

---

(١) الطبراني في الكبير.

دلهم عليه الكتاب والسنة فإنهم يبقون متشككين، حائرين فهم مترددين ذوو ريب وشك. والوسوسة إذا عرضت فلم يتكلم بها العبد وحكم العلم على قلبه فهي دليل الإيمان، كما قال ﷺ لما سئل فقيل له: إن أحدنا ليجد في نفسه أشياء لا يتجاسر أن يتكلم بها قال: «**أو قد وجدتم ذلك، فذلك صريح الإيمان**»[1]. وأما من يستأنس لها ويسير معها ولا يحاول البحث عما يزيلها فهو من يتذبذب بين الكفر والإيمان.



(١) مسلم (١٣٢).

❖ **[ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم أو تأولها بفهم].**

سبق معنا مسائل الرؤية بتفصيل، ودار السلام هي الجنة؛ لأن فيها السلامة بجميع أنواعها، وقوله: لا يصح الإيمان..» يعني: أن الإيمان بالرؤية فرض، فمن تأول الرؤية فلا يصح إيمانه، وهذا ليس خاصاً بالرؤية؛ بل كل من تأول شيئاً من الغيبيات فلا يصح إيمانه به، قال: لمن اعتبرها منهم بوهم: فمن تخيل شيئاً، أو تأولها: سلّط على نصوص الرؤية التأويل، قال في التعليل: **إذا كان تأويل الرؤية وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية ترك التأويل ولزوم التسليم»** يعني: أن التأويل - تأويل الرؤية والصفات - الحق هو: ترك التأويل، والجملة السابقة ينبني عليها - لفهم مراده - مسائل:

المسألة الأولى: معنى التأويل: اسم مصدر آل الشيء يؤول إيالاً وتأويلاً، فإياله. نهايته تسمى تأويله، آل الأمر إلى كذا: صار إلى كذا.

المسألة الثانية: التأويل فيما جاء في الكتاب والسنة وفيما جرى عليه كلام العلماء ينقسم إلى: القسم الأول: التأويل بمعنى التفسير: تأويل كذا يعني تفسيره، تأويل الرؤيا: تفسيرها، وعند ابن جرير: قال أهل التأويل: يعني أهل التفسير. القسم الثاني: تأويل الأخبار وتأويل الأمر والنهي. تأويل الخبر ما يؤول إليه حقيقة الخبر، وأما تأويل أوامر الله ونواهيه فيكون بامتثال الأوامر والانتهاء عن النواهي ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] أحسن امتثالا لأمر الله - جلّ وعلا - وأحسن عاقبة. القسم الثالث: التأويل بمعنى: صرف الدليل عن ظاهره لحجة. وعند الأصوليين: صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينة. وهذا المعنى حادث لم يأت في الكتاب والسنة، ولكن إذا استخدم بضوابطه العلمية فهو صحيح.

المسألة الثالثة: النوع الثالث من التأويل هو الذي تُسلِّط به على نصوص الرؤية والصفات والغيبيات فحرفوها وسمو تحريفهم تأويلاً. فمثلاً: لفظ الرؤية الذي جاء به الدليل، له معنى متبادر منه، حرفوه عن هذا المعنى المتبادر منه لقرينة عندهم وهي اقتضاء الرؤية للتشبيه، فكونه - جلّ وعلا -

مرئياً يعني يكون متميزاً ويكون في جهة، فلما كانت هذه القرينة العقلية وهي كون الله ـ جلّ وعلا ـ لا يشبه المخلوق قالوا: نؤول الرؤية؛ لأن معناها الظاهر غير مراد قطعاً؛ لأن فيه تمثيلاً وتشبيهاً لله بخلقه.

والجواب: أن تقول: هل طبقتم التأويل حقاً؟ قطعاً لا. وبيانه: أن صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينة، قاعدة صحيحة. ولكن لا بدَّ أن يكون الظاهر معلوم المعنى حتى نصرفه إلى غيره. وصفات الرب ـ جلّ وعلا ـ ظاهرها مشتمل على أصل المعنى الذي نفهمه من اللغة. وأما كمال المعنى وتمامه وكيفية الاتصاف فهذا ليس ظاهراً في معنى الصفات والأمور الغيبية. ولما توهموا أن الظاهر هو معرفة الكيفية وكمال المعنى صرفوا اللفظ عن ظاهره لهذا التوهم. فهم لم يصرفوا الظاهر وإنما صرفوا شيئاً زائداً على الظاهر توهموه ظاهراً. فإذن التأويل الذي سلط على النص في الحقيقة سلط على ما في الأوهام. فإنهم تخيلوا أن النص يشمل الثلاث جميعاً في المعنى: في أصل المعنى وفي تمامه وفي كيفيته ثم سلطوا التأويل عليه. وظاهر النص ليس في كمال المعنى وليس في الكيفية، وإنما ظاهر النص الذي يجب الإيمان به أن فيه أصل اتصاف الله ـ جلّ وعلا ـ بالصفة. فنؤمن بأن الله ـ جلّ وعلا ـ متصف بصفة السمع، لكن كيف يسمع؟ تمام معنى السمع ما نستطيع أن ندخل فيه. ولكن نصفه ـ جلّ وعلا ـ بصفة السمع وأن له كمال السمع وكذلك غيرها من الصفات.

وأيضاً: نستطيع أن نلزمهم بتأويل الصفات التي أثبتوها، فكل مبتدع أثبت شيئاً من الصفات، فالنص الذي أثبتم به الصفة هو الذي نثبت به باقي صفات الرب ـ جلّ وعلا ـ. فقاعدة التأويل غير ممكنة؛ لأن الصفات والأمور الغيبية لا يمكن لأحد أن يصل إلى كيفيتها أو تمام معناها. فكان تأويل الرؤية وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية هو ترك تأويلها ولزوم التسليم.

المسألة الرابعة: المجاز: فمثلما سلّط أهل البدع التأويل على نصوص الغيبيات؛ سلطوا ما يسمى بالمجاز. لفظ المجاز لم يأت في القرآن ولا

السنة ولا في كلام الصحابة ولا التابعين ولا تابعي التابعين يعني لم يستعمل في القرون المفضلة، فلفظه حادث وهو بحسب الاستعمال، إن استعمل في شيء مقبول شرعاً فلا بأس به؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح. وقد استعمله بعض أهل العلم في معاني صحيحة، فكتب أبو عبيدة معمر ابن المثنى «مجاز القرآن». إذن هي لفظة حادثة، ولكن ماذا يقصد بالكلمة «مجاز» من حيث اللغة: المجاز: يعني ما يجوز في اللغة وما أجازته العرب من المعنى. وهذا المعنى غير المعنى الذي استعمله أهل التحريف. فعرفوه بقولهم: المجاز نقل اللفظ من الوضع الأول إلى وضع ثانٍ لعلاقة بينهما، وعرفه بعضهم بقولهم: هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له. والتعريف الأول هو المشهور عند الأصوليين ومعناه: أن العرب وضعت للألفاظ معنى، ثم نقلته من الوضع الأول إلى الوضع الثاني. وهذا التعريف غير صحيح لأن الوضع الأول يحتاج إلى برهان في كونه وضع أولاً، ولا سبيل إلى إثبات ذلك. ولكي نعرف كيف يطبق أهل التعريف المجاز على صفات الرب ـ جلّ وعلا ـ نأخذ مثال: الرحمة عندهم مجاز عن الإنعام، يعني أن لفظ الرحمة وضعته العرب للمخلوق للإنسان، فلما استعمل في صفات الرب ـ جلّ وعلا ـ نقلوه من الوضع الأول إلى وضع ثان وهو الإنعام، ولماذا لا تقول إن الله متصف بالرحمة؟ قالوا: لأن الرحمة لا تحصل إلا بضعف وانكسار وهذا منزه عنه الرب ـ جلّ وعلا ـ وهذا الكلام باطل؛ وذلك أن تخصيص الرحمة ووضعها للإنسان فقط غير صحيح، فالرحمة معنى كلي يوجد عند الإنسان وغيره، فرحمة الله ـ جلّ وعلا ـ غير رحمة المخلوق، كما أن ذاته غير ذات المخلوق. فإذا جعل الكلية اللغوية مفرداً في حال الإنسان ليس عليه دليل في اللغة. لهذا يمكن أن نبني الرد على برهانين: الأول: معرفة نشأة اللغات: وأن مسألة الوضع الأول غير متصورة؛ لأنه لا يتصور أن العرب اجتمعت فوضعت الكلمات والاصطلاحات على هذا النحو. الثاني: المعاني الكلية المشتركة لها تعريف عام لغوي. فوجودها في الإنسان تمثيل وفي الطير تمثيل وهكذا .. فالقضية الكلية أو التعريف الكلي لا يسلَّط عليه المجاز بالأمثلة. فاللغة فيها معاني كلية جاءت أمثلة عليها في الواقع. فمثلاً

كلمة جناح في اللغة فيها دلالة على الميل واستطالة في الميل، فهم رأوا أن جناح الطائر فيه استطالة وميل فسموه جناحاً. وفي الإنسان شيء يميل وهو اليد فهي جناح.



❖ **[ومن لم يتوق النفي والتشبيه زل ولم يصب التنزيه].**

فيه رد على طائفة المؤولة وطائفة المجسمة، فالمؤولة نفوا الصفات وحرفوها، والمجسِّمة مثلوها وشبهوها، فكلا الطائفتين زل ولم يصب التنزيه. وقوله: «ومن لم يتوق النفي والتشبيه» فهذا فيه تحذير حتى للموحِّد، فلا يخطر ببال أحد أن الله ـ جلّ وعلا ـ في صفته ثمة مشابهة بين صفته وصفة المخلوق فكل ما خطر ببالك فالله ـ جلّ وعلا ـ بخلافه، لا من جهة كمال الصفة، ولا من جهة الكيفية، وإنما نثبت كمال الصفة لله ـ جلّ وعلا ـ، لكن كيف هذا الكمال وما حدوده لا تستطيع أن تدرك ذلك. والعبارة السابقة مقررة لقاعدة من قواعد أهل السنة والجماعة، أن صفات الرب ـ جلّ وعلا ـ يجب ألا يسلط عليها النفي، ولا أن يعتقد فيها التشبيه، بل يكون إثباتاً بلا تشبيه، ولا يعطل الرب جل جلاله عن صفاته. فكل من تعرض للصفات بنفي أو بتشبيه فإنه ليس بموحِّد. فإن الله سبحانه وتعالىٰ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. والألفاظ التي أوردها في عبارته: النفي والتشبيه والتنزيه تحتاج إلى إيضاح، فالنفي يشمل أشياء: أن ينفي صفات الله ـ جلّ وعلا ـ كلها وهم الجهمية، أو أن ينفي أكثر الصفات وهم المعتزلة والكلابية والأشاعرة والماتريدية. أو أن ينفي بعضاً من الصفات: وهم طوائف من المفسرين وشراح الأحاديث. والنفي تارة يتوجه لأصل الصفة، وتارة لظاهر الصفة وتارة لكيفية الصفة وتارة إلى معنى الصفة. فتوجهه لأصل الصفة بأن ينفي أصلاً اتصاف الله ـ جلّ وعلا ـ مثلاً بالسمع أو بالحكمة، وأما توجهه لظاهر الصفة، فيقولون: نثبت الصفة ولكن ظاهرها غير مراد وهم فرقتان: المؤولة: الذين يقولون للصفة معنى ولكنه غير المعنى المتبادر فمثلاً الرحمة معناها: إرادة الإنعام، والمفوضة ـ أهل التجهيل ـ: يثبتون الصفة ولكن يقولون: لا نعلم لها معنى ولا نعلم لها كيف. وأما توجه النفي إلى كيفية الصفة فقط، وهذا هو الواجب وهو منهج أهل السنة والجماعة. فنثبت الصفة مع نفينا للكيفية. وأما النفي المتوجه إلى المعنى، فكثيرون يثبتون الصفات لكن ينفون معناها أي أنها ليست ذات معنى فيقولون: الصفات من جهة قيامها بذات الرب ـ جلّ وعلا ـ شيء

واحد، وهذا يشترك فيه جملة من المذاهب المختلفة. والكلمة الثانية: التشبيه: وهو جعل مخلوق مشابهاً لله ـ جلّ وعلا ـ أو جعل الله ـ جلّ وعلا ـ مشابهاً في صفاته للمخلوقات وهو مراتب: الأولى: التشبيه الكامل، كقول المجسمة والعياذ بالله ـ يده كيدي أو صورته كصورتي ـ تعالىٰ الله وتقدس وتنزه عن ذلك. وهذا النوع كفر بالله ـ جلّ وعلا ـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. الثانية: أن يكون التشبيه في بعض الصفة لا في الكيفية ولكن في المعنى، فيقول: الكيفية لا نعلمها ولكن معنى الصفة في الله ـ جلّ وعلا ـ هو معناها في المخلوق وهذا مما ينبغي تجنبه؛ لأن صفة الرب ـ جلّ وعلا ـ معناها في حقه كامل لا يعتريه نقص بوجه من الوجوه. وأما المخلوق فاتصافه بالصفة يناسب ذاته الوضيعة الحقيرة. الثالثة: تشبيه العكس، أي: تشبيه المخلوق بالخالق، بأن يجعل للمخلوق صفة من صفات الله ـ جلّ وعلا ـ كالإغاثة أو التصرف في هذا الكون. وهو شرك بالله ـ جلّ وعلا ـ كحال عباد الأصنام والقبور والملائكة وعيسى والأولياء. كلهم على هذه الصفة. والكلمة الثالثة: التنزيه: يعني تنزيه الرب ـ جلّ وعلا ـ عما لا يليق بجلاله وعظمته. والتنزيه: هو التسبيح، وسبحان الله: تنزيهاً لله. فمن لم يتوق النفي والتشبيه من سائر طوائف الضلال، زل ولم يصب تنزيه الله ـ جل جلاله. وإن زعم أنه ينزه فهو لم يصب معنى التنزيه الحق لله ـ جَلّ وعلا ـ ثم علّل ذلك بقوله: «**فإن ربنا ـ جلّ وعلا ـ موصوف بصفات الوحدانية، منعوت بنعوت الفردانية، ليس في معناه أحد من البرية**». وهذا مأخوذ من قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] أحد: يعني واحد في أسمائه وفي صفاته وفي أفعاله، ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص] الذي تصمد إليه المخلوقات بأجمعها في طلب ما ينفعها ودفع ما يضرها ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ [الإخلاص: ٣] فيه إثبات توحيد الربوبية: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] إثبات لتوحيد الأسماء والصفات. قال: «فإن ربنا ـ جلّ وعلا ـ موصوف بصفات الوحدانية» يعني متوحد في صفاته، «منعوت بنعوت الفردانية» فكل نعت ينعت به الرب ـ جلّ وعلا ـ على أساس أنه منفرد فيه.

والصفة والنعت في اللغة متقاربة وهو لم يرد التفريق ما بينها، والله له الصفات العلى والنعوت العلا. وصفات الرب ـ جلّ وعلا ـ ونعوته تنقسم إلى أقسام باعتبارات مختلفة. التقسيم الأول: باعتبار قيامها بالرب ـ جلّ وعلا ـ تنقسم إلى قسمين: صفات ذات: التي لا ينفك ربنا ـ جلّ وعلا ـ عن الاتصاف بها مثل الوجه والعينين. صفات فعل: وتسمى الصفات الاختيارية وهي التي يفعلها ربنا ـ جلّ وعلا ـ تارة ولا يفعلها تارة، فهي التي تقوم بالرب ـ جلّ وعلا ـ بمشيئته وقدرته.

التقسيم الثاني: تنقسم إلى صفات جلال وإلى صفات جمال. صفات الجلال: الصفات التي فيها نعت الرب ـ جلّ وعلا ـ بجلاله وعظمته وقهره وجبروته وهي التي تجلب في قلب الموحد الخوف منه سبحانه، كصفة القوة والقهر .. وأما صفات الجمال: الصفات التي تبعث في قلب المؤمن محبة الرب ـ جلّ وعلا ـ والأنس به وبلقائه وبمناجاته كصفة الرحمة والرأفة ..

التقسيم الثالث: صفات ربوبية وصفات ألوهية ـ وهذا باعتبار التوحيد ـ فما كان من أفراد الربوبية مثل الملك والهيمنة والانتقام والقدرة فهو من صفات الربوبية. وصفات الألوهية. التي وحد العبد ربه ـ جلّ وعلا ـ بها مثل الصمد واسم الإله.



❖ **[وتعالىٰ عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات].**

ذكر هذه الألفاظ متابعة لما جرى عليه المتكلمون في زمنه. والمعلوم أن قاعدة أهل السنة والجماعة أن النفي يكون مجملاً والإثبات يكون مفصلاً. فقوله فيه نوع مخالفة لطريقة أهل السنة والجماعة، لكن كلامه محمول على التنزيه بعد الإثبات وهذا يتوسع فيه. وهذه الألفاظ لا تقولها عند الاختيار لسببين:

الأول: أن هذا نفي مفصل وهو مخالف لطريق أهل السنة والجماعة.

الثاني: أن هذه الألفاظ لم ترد لا في الكتاب ولا في السنة. والذي لم يرد لا يحسن أن تثبته ولا أن تنفيه، وليس معنى النفي أنها محتملة المعنى؛ بل لأننا لا نتجاوز القرآن والحديث. الحد والغاية معناهما متقارب، وقد كان طائفة من العلماء لما ذكروا الاستواء على العرش لله ـ جلّ وعلا ـ سئلوا بحد؟ قالوا: بحد. وهذا لأجل أن يبطلوا دعوى الجهمية في أن الله في كل مكان. والموحِّد إذا احتاج لبيان عقيدته في المناظرة إلى كلمة توضح الأمر فإنه لا بأس باستعمالها للمصلحة، ولكن لا تثبت كعقيدة عند التقرير. يعني من كتب ابتداءً أو سئل ما هي عقيدتك فلا يقل: إن الله مستو على عرشه بحد، ولكن تقول: إن الله مستو على عرشه. وقد جاء في الحديث: «**حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه**»[1] فهل معنى ذلك أن البصر محدود بالخلق؟ هذا ليس فيه إثبات الحد والغاية، وإنما فيه إثبات أنه ـ جلّ وعلا ـ مطلق في اتصافه بصفاته لا حد لذلك. قال: «والأركان والأعضاء والغايات» فيه نفي أن تكون صفات الله الذاتية أركان أو أعضاء أو أدوات؛ لأنها في المخلوق فينزه الرب ـ جلّ وعلا ـ عنها. والمتقرر أن هذه الألفاظ لا تقال نفياً ولا إثباتاً كما سبق. قال: «لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات» المبتدعات:

---

(١) مسلم (١٧٩).

المخلوقات، وسائر في اللغة تستعمل بمعنى بقية وبمعنى كل، وهنا استعملها بمعنى كل. الجهات الست: أمام وخلف ويمين وشمال وأعلى وأسفل، فهذه الجهات مخلوقة، وهذه المخلوقة لا تحوي الرب ـ جلّ وعلا ـ؛ بل الله سبحانه وتعالىٰ فوق مخلوقاته. وهذه الجهات نسبية، فلا يوجد يمين مطلق أو شمال مطلق، فليس ثم شيء إلا وهو أمام شيء أو خلفه شيء أو فوقه شيء. فهي كلها إضافية فليس فيها شيء مطلق، وأما العلو المطلق الذي لا ينسب لطائفة من المخلوقات، فهو علو الرب جل جلاله. فإذن قوله: «لا تحويه الجهات الست» لا ينحى فيه منحى أهل البدع في نفي علو الله ـ جلّ وعلا ـ وإنما يعني بها الجهات الست النسبية. «كسائر المبتدعات: كل المخلوقات لا بدَّ أن تكون محصورة بهذه الجهات الست النسبية.



❖ **[والمعراج حق، وقد أسري بالنبي ﷺ وعرج بشخصه في اليقظة إلى السماء ثم إلى حيث شاء الله من العلى، وأكرمه الله بما شاء وأوحى إليه ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى، فصلى الله عليه وسلم في الآخرة والأولى].**

هذه الجملة من كلامه ـ رحمه الله ـ اشتملت على تقرير مسألة الإسراء والمعراج، وأن النبي ﷺ أسري به من مكة إلى بيت المقدس وأنه عرج به إلى السماء في اليقظة. وهذه المسألة من المسائل الغيبية التي لم تعلم إلا من جهته ﷺ، فالعقل لا يدل على ذلك ولا يستلزمه، وإنما سلّمنا بوقوعه وكان حقاً لأن الله ـ جلّ وعلا ـ أخبر به في كتابه، وأخبر به نبينا ﷺ. والإسراء: هو المشي في الليل، وقد انتقل النبي من مكة إلى بيت المقدس ليلاً في وقت وجيز وكان على دابة تسمى «البراق». والمعراج: مفعال من العروج وهو اسم للآلة التي عليها عرج به ﷺ. فالإسراء اسم للفعل والمعراج اسم للآلة. وكلا الشيئين هما من الأمور الغيبية التي لا مسرح للعقل فيه، وإنما الواجب الإيمان بها بالتفاصيل التي وردت. وقاعدة أهل السنة والجماعة في الأمور الغيبية: أن يؤمن بها، وأن لا يتعرض لها بتأويل يصرفها عن ظاهرها أو بتصريف يصرفها عن حقائقها. وتحت الجملة السابقة من كلام الطحاوي يدخل عدة مسائل:

المسألة الأولى: اختلف أهل العلم في تكرر وقوع الإسراء والمعراج، هل كانا مرة واحدة أم أكثر؟ وأهم الأقوال اثنان: الأول: أن الإسراء والمعراج لم يكونا إلا مرة واحدة وهذا هو الصحيح والأقرب لظاهر الأدلة. الثاني: أن الإسراء وقع مرتين والمعراج مرة واحدة وهو اختيار الحافظ ابن حجر. وسبب الاختلاف هو اختلاف الروايات التي وصفت الإسراء والمعراج.

المسألة الثانية: متى وقع الإسراء والمعراج؟ أكثر أهل العلم على أن الإسراء والمعراج وقعا قبل الهجرة بسنة على تباين بيِّن بينهم في هل السنة تحديداً أم السنة تقريباً؟ فقيل: سنة إلا شهر، وقيل: سنة إلا شهرين وقيل:

قبل الهجرة بثمانية أشهر وقيل: عشرة أشهر. وهذا الاختلاف يدل على أن تحديد وقوع الإسراء والمعراج في ليلة سبعة وعشرين من رجب غير ثابت بوجه صحيح.

المسألة الثالثة: الإسراء والمعراج: هل وقعا بجسد النبي ﷺ وروحه أم بروحه فقط؟ أم كان مناماً؟ اختلف الصحابة رضوان الله عليهم فقالت طائفة: كان بروحه فقط وقال آخرون: بل بروحه وبجسده. والصواب الذي عليه أكثر أهل السنة أنه كان بجسده وروحه، لأدلة منها: قوله تعالىٰ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١] والعبد اسم للجسد والروح. وكذلك لما ثبت أن جبريل شق صدره ﷺ واستخرج قلبه..الخ، وهذه إنما تكون للجسد، ولم يقل أحد من الصحابة أن الإسراء والمعراج كان مناماً، فلا يسوغ أن ينسب هذا القول للسلف؛ بل قاله بعض العلماء الذين لم يدققوا الفرق بين قول من قال إنه بالروح وبين أن يكون مناماً.

المسألة الرابعة: تنوعت الروايات في الإسراء والمعراج، ومن مجموع الأحاديث والروايات الصحيحة بها يعلم ما حدث في الإسراء والمعراج. ومجموع الروايات فيه تسمية الدابة بالبراق وذلك لأمرين: أنها في سرعتها كالبرق، وأن لها بريقاً لأنها بيضاء. ومن الحكم التي تؤخذ من كونه المعراج من بيت المقدس وليس من مكة مباشرة: اطلاع النبي ﷺ في مسيره على الأرض لتكون أقوى لحجته إذا سأله المشركون. وكذلك إظهار الارتباط بين مكة وبيت المقدس كونهما قبلة دون غيرهما. وظهور فضل النبي ﷺ حيث أم الأنبياء في بيت المقدس. ومما جاء في الروايات أن الدابة ربطت في الصخرة، وقد قبلها أكثر العلم. ثم عرج به إلى السماء ولقي فيها الأنبياء على اختلاف أماكنهم، وهل لقيهم النبي ﷺ بأجسادهم وأرواحهم أم بأرواحهم فقط؟ اختلف أهل العلم: والأظهر من القولين أن اللقيا كانت بالأرواح دون الأجساد خلا عيسى ـ عليه السلام ـ.

المسألة الخامسة: النبي ﷺ حينما رفع إلى ما فوق السماء السابعة ورأى البيت المعمور وسدرة المنتهى وآيات ربه الكبرى، رآها بقلبه وببصره:

﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴿١١﴾﴾ [النجم: ١١]، ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾﴾ [النجم: ١٧] فالرؤية صارت بالبصر وبالقلب جميعاً، فهناك أشياء رآها ببصره وقلبه، وهناك أشياء رآها ببصره فقط وأشياء رآها بقلبه فقط، ومما يدخل هنا: أن النبي ﷺ لم ير ربه وإنما سمع كلامه فأوحى إلى عبده ما أوحى.

المسألة السادسة: المراجعة التي حصلت بين النبي ﷺ وموسى عليه السلام في فرض الصلاة، هنا وقع خلاف في الروايات: هل صار التخفيف خمساً خمساً؟ أم كان التخفيف عشراً عشراً. حتى وصلت إلى خمس في آخرها؟ والصواب أن التخفيف وقع عشراً عشراً. حتى وصلت إلى خمس في آخرها؟ قال بعدها: «فصلى الله عليه وسلم في الآخرة والأولى». الصلاة على النبي ﷺ من الله ـ جل جلاله ـ الثناء عليه ـ فالصلاة لها استعمالات، فإذا كانت من الله ـ جلّ وعلا ـ فهي بمعنى الثناء. والصلاة من الملائكة الدعاء للمؤمنين والاستغفار. والصلاة من العبد للعبد: الدعاء بأن يثني عليه، وأصل الصلاة مختصة بالأنبياء، فلا يقال على وجه الانفراد اللَّهم صلِّ على فلان إلا أن يكون نبياً، أما غيرهم فلا يصلى عليه على وجه الانفراد، وقد يصلي عليه على وجه التبع: اللَّهم صلِّ على محمد وآله وصحبه، فهذا يجوز ولكن على وجه التبع. وقد يجوز على وجه الانفراد إذا لم يكن شعاراً يعني مرة أو مرتين، كما قال النبي ﷺ لما جاءه ابن أبي أوفى بالصدقة: **«اللَّهم صلِّ على آل أبي أوفى»**(١).



(١) البخاري (١٤٩٧)، ومسلم (١٠٧٨).

❖ **[والحوض الذي أكرمه الله تعالىٰ به غياثاً لأمته حق].**

هذه الجملة مشتملة على تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة في مسألة الحوض، وهو من المسائل العظيمة التي بحثها أهل السنة والجماعة في الاعتقاد، وسبب بحثهم له في العقائد من جهات: أن الحوض أمر غيبي والإيمان به واجب، وتواتر الأدلة من السنة على إثباته، وأيضاً خلاف المبتدعة فيه، فأنكره المعتزلة، وخالف في فهمه الروافض والخوارج. والحوض إكرام للنبي ﷺ وفيه إكرام لأمته، وكلمة غياثاً يفهم منها: إن الحوض تغاث به الأمة وهذا يدل على أن الطحاوي يذهب إلى أن الحوض يكون في عرصات القيامة قبل الصراط وقوله «حق» أي: أنه واقع وحاصل والإيمان به فرض. وينتظم تحت مسألة الحوض مسائل:

المسألة الأولى: الحوض دل عليه القرآن باحتمال، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١﴾ [الكوثر: ١] وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ فسر الكوثر بأنه حوض أعطاه الله إياه. وأما من السنة فقد تواترت الأحاديث عن النبي ﷺ في وجود الحوض وفي صفته، فقد رواها عنه ﷺ أكثر من خمسين صحابياً.

المسألة الثانية: صفة الحوض التي دل عليها الدليل من صحيح السنة: أولاً: شكله: فهو مربع زواياه سواء وأضلاعه متساوية، طوله شهر وعرضه شهر. ثانياً: مكانه: في الأرض المبدلة ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾». ثالثاً: آنيته: وصفت كنجوم السماء، ويفهم من هذا التشبيه: بأنها كثيرة، وأن آنيته كالنجوم في الإشراق والبهاء والنور. رابعاً: ماؤه: أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل ورائحة مائه كالمسك. ومصدر مائه من الكوثر الذي في الجنة.

المسألة الثالثة: موقعه: اختلف العلماء: أين يكون الحوض؟ هل هو قبل الصراط أم بعده؟ على قولين: الأول: جمهور أهل العلم على أنه قبل الصراط، لثبوت الأحاديث في أن أناساً يذادون عنه. والقائلون بهذا القول اختلفوا هل هو قبل الميزان أم بعد الميزان، والأكثرون على أنه قبل الميزان

في عرصات القيامة بعد قيام الناس للحشر. الثاني: طائفة من أهل العلم: أن الحوض حوضان: حوض قبل الصراط وحوض بعده، وهذا لا تدل عليه الأحاديث.

المسألة الرابعة: الذود عن الحوض الذي وردت به الأحاديث نوعان:

الأول: ذود عام، وهو ذود النبي ﷺ غير أمته عن الحوض، وهذا له فائدتان:

الأولى: أنه ﷺ بالمؤمنين رؤوف رحيم فيريد أن تختص به أمته إكراماً لهم.

الثانية: أن لكل نبي حوضاً والنبي ﷺ يريد من أتباع كل نبي أن يلحقوا بحوض نبيهم، فيكون أبلغ في ظهور عظم الرسالة.

الثاني: ذود خاص: يذاد عن الحوض طائفة قليلة بالنسبة إلى كثرة من يرده، وقد اختلف أهل العلم في هؤلاء الذين يدفعون عن الحوض على أقوال:

الأول: أنهم الذين ارتدوا من الصحابة بعده ﷺ كالذين تبعوا مسيلمة الكذاب أو سجاح أو كفروا وارتدوا بعد ذلك وهم قليل، يدل على قلتهم قوله ﷺ: «**يذاد قوم**»[1] «**يا رب أصيحابي أصيحابي**»[2].

الثاني: أنهم المنافقون، والنبي ﷺ لم يعرف المنافقين جميعاً فيقول: «**أصحابي أصحابي**» باعتبار ما كان عليه ظاهر أمرهم.

الثالث: أنهم كل من أحدث بعده ﷺ حدثاً فغير في دينه إما بالارتداد أو بما هو دونه. وهذا هو الأظهر لشموله القولين السابقين، فيزاد عنه من ارتد ممن أسلم متأخراً ولم يؤمن إيماناً حقيقياً والمنافقون، وأهل البدع ومن افترى على الله ـ جلّ وعلا ـ في دينه.

---

(١) مسلم كتاب الطهارة (٣٨).

(٢) البخاري كتاب الفتن (١)، والأنبياء (٨).

المسألة الخامسة: خالف في الحوض طوائف من أهل البدع: فالمعتزلة أنكروه أصلاً، وقالوا: إنه لا يعقل وجود حوض وبينه وبين الجنة جهنم والصراط فأولوه معنى من المعاني، وهذا باطل لأن الحوض كما سبق ثبت بالتواتر اللفظي والمعنوي. وتسليط العقل على الأمور الغيبية الثابتة غير جائز. وأما الخوارج والرافضة فيؤمنون بالحوض ولكن جعلوا من يذاد عنه هم الصحابة رضوان الله عليهم بل تقول الرافضة: هم أصحاب محمد ﷺ لم يبق على الإيمان بعده إلا نفر قليل. والجواب عن هذه الفرية: أولاً: الأحاديث الواردة تدل على تقليل عدد من يذاد عنه، فقال ﷺ: «**يذاد قوم**»[1] «**يا رب أصيحابي**»[2] والصحابة جمع كثير جداً.

ثانياً: أن الذين نقلوا أحاديث الحوض هم أصحاب النبي ﷺ الذين زعمتم أنهم كفروا فكيف تقبلون رواية من كفرتموه، وإن قلتم للتكاثر، فكيف ينقل هؤلاء الجلة من الصحابة أحاديث فيها تكفيرهم!! ولا شك أن فهم عامة الصحابة لأحاديث الحوض وتناقلهم لها ثم تابعيهم من بعدهم مع ترضيهم عن الصحابة، يدل دلالة قاطعة على أن مفهوم الرافضة من الأحاديث لم يكن معروفاً عن الصحابة ولا تابعيهم ولا تبع التابعين، وهذا يدل على أن هذا الفهم غير صحيح. والواقع يشهد بأن الذين ارتدوا من أصحاب النبي ﷺ ممن لم يدخل الإيمان في قلوبهم نفر قليل ممن قاتلوا مع مسيلمة الكذاب أو كفروا بعد إسلامهم من شذاذ الأعراب.

المسألة السادسة: الشرب من الحوض وروده له أسباب في هذه الدنيا ينبغي على الموِّحد أن يحرص عليها: أولاً: أن يكون غير محدث في الدين حدثاً لم يكن على عهده ﷺ من أنواع الاعتقاد. ثانياً: أن يخلص قلبه من الغش والغلِّ بخيرة هذه الأمة وهم الصحابة. ثالثاً: البعد عن الافتراء في دين الله ـ جلّ وعلا ـ. رابعاً: الابتعاد عن الكبائر والذنوب والحرص على الاستغفار إذا أذنب ذنباً. والله أعلم.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

❖ [والشفاعة التي ادخرها لهم حق كما روي في الأخبار]

يعني في هذه الجملة أن الشفاعة التي ادخرها رسول الله ﷺ لأمته (حق) يعني ثابتة كما روي في الأخبار، وأراد بقوله ادخرها ما جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**لكل نبي دعوة مجابة وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة**»[1]. وفي رواية: «**إني أخرت شفاعتي**»[2] اختبأت أو أخرت يدل على أنه ادخرها لهم. وفي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: في تعريف الشفاعة: في اللغة من الشفع وهو الزوج ضد الفرد لأن المتوسط صار زوجاً للسائل بعد أن كان فرداً. وحقيقة الشفاعة في اللغة هي السؤال، سؤال الشافع للمشفوع له في حاجة ما فمن قال: لأحد اشفع لي عند فلان: يعني اسأل لي واطلب لي. وأما في الاصطلاح: فالشفاعة اسم عام لكل دعاء للنبي ﷺ يوم القيامة لأمته.

المسألة الثانية: الشفاعة في أحكامها قسمان: شفاعة في الدنيا، وشفاعة في الآخرة، والذي أراده الطحاوي هنا الشفاعة في الآخرة، ولكن لما كان ثمة من يخالف في أحكام الشفاعة في الدنيا والآخرة، يذكر العلماء هنا ما يتصل بالشفاعة بقسميها، ويبينون أحكامهما بالنسبة للنبي ﷺ ولعموم المكلفين.

المسألة الثالثة: الشفاعة في الآخرة اختلف فيها الناس، فثم شفاعة مجمع عليها وهي شفاعته ﷺ لأهل الموقف، وشفاعة أنكرها المعتزلة والخوارج وطوائف، وهي الشفاعة لأهل الكبائر. وهناك أنواع من الشفاعة يختلف فيها نظر العلماء من أهل السنة من أجل ورود الدليل عليها، وهذه لا تعد من الخلاف في العقيدة؛ لأنها مأخذ اجتهاد.

المسألة الرابعة: الشفاعة التي للنبي ﷺ يوم القيامة أنواع:

الأول: الشفاعة العظمى، وهي شفاعته ﷺ لأهل الموقف أن يحاسبوا.

---

(١) البخاري كتاب التوحيد (٣١) ومسلم في كتاب الإيمان (٣٣٤).

(٢) أحمد (٣١٣/٢).

الثاني: شفاعته ﷺ في أهل الكبائر. «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[1]، وهي نوعان: قوم أهل كبائر رجحت سيئاته على حسناتهم فأمر بهم إلى النار، فيشفع فيهم ﷺ في أن لا يدخلوا النار. وقوم دخلوا النار فيشفع فيهم ﷺ في أن يخرجوا منها.

الثالث: شفاعته ﷺ في دخول أقوام الجنة بغير حساب ولا عذاب، ويستدل له بحديث عكاشة.

الرابع: شفاعته ﷺ في رفع درجات بعض أهل الجنة، وهي متفق عليها، ويستدل لها بحديث: «**وارفع درجته في المهديين**»[2] يعني أبا سلمة.

الخامس: شفاعته ﷺ لأقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم وصاروا على الأعراف.

السادس: شفاعته ﷺ لأهل الجنة أن يدخلوا الجنة.

السابع: شفاعته ﷺ لأبي طالب في أن يخفف الله ـ جلّ وعلا ـ عنه العذاب.

المسألة الخامسة: الشفاعة يوم القيامة ليست خاصة بالنبي ﷺ ولا بالأنبياء، بل تشفع الملائكة، ويشفع المؤمنون كما ثبت بالصحيح: «**شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون..**»[3].

المسألة السادسة: الشفاعة لا تنفع عند الله ـ جلّ وعلا ـ مطلقة كما قاله سبحانه: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٨] فلا تنفع الشفاعة لا من الأنبياء ولا من الملائكة إلا بوجود شرطين فيها:

الأول: أن يأذن الله للشافع أن يشفع.

الثاني: رضا الرحمٰن ـ جل جلاله ـ عن الشافع والمشفوع له.

---

(١) أحمد (٢١٣/٣)، وأبو داود كتاب السنة (٢١).

(٢) مسلم كتاب الجنائز (٧).

(٣) مسلم كتاب الإيمان (٣٠٢).

والمقصود بالإذن: الإذن الشرعي والإذن الكوني، فإذا وقعت الشفاعة بإذن الله الكوني ـ كشفاعة إبراهيم في أبيه ﴿لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ [الممتحنة: ٤] وكشفاعة نوح في ابنه وكشفاعة النبي ﷺ في عمه ـ فإنها لا تنفع حتى يكون إذن الله الشرعي، أي: حتى تكون الشفاعة موافقة للشرع. وأما شرط الرضا، فالكافر لا يشفع ولا يكون مشفوعاً له، واستثنى الدليل عم النبي ﷺ أبا طالب.

المسألة السابعة: الشفاعة من المباحث العظيمة التي ضل فيها فئام من الناس، ضلت النصارى ومشركو العرب ومن يغلو في الأولياء والقبور ولسان مقالهم ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]. لهذا الشفاعة لها جهتان في بحثها: جهة تتعلق بالعقيدة والآخرة وجهة تتصل بتوحيد العبادة. وتحقيق المقام في ذلك: إن طلب الشفاعة من المخلوق منقسمة إلى قسمين:

الأول: شفاعة أذن بها الشرع.

الثاني: شفاعة نهى عنها الشرع. أما التي أذن بها الشرع فهي طلب الشفاعة ممن يملكها ويستطيع أداءها: وهو الحي الحاضر الذي يسمع؛ ولهذا سأل الصحابة النبي ﷺ أن يشفع لهم في حياته ﷺ وطلب الشفاعة منه في حياته بمعنى طلب أن يدعو لهم ربه ـ جل جلاله ـ، والنبي ﷺ الأصل في دعواته أنها مجابة. أما طلب الشفاعة من المخلوق الذي ليس بحي: ميت أو هو غائب؛ فإنه شرك بالله ـ جلّ وعلا ـ ؛ لأنه طلب وسؤال ودعاء، لذا من طلب من الميت أن يدعو له فإنه يدخل في عموم نصوص الدعاء. لهذا كل طلب شفاعة من الأموات أو الغائبين ممن لا يملكها أو لا يستطيعها أو لم يؤذن له فيها شرعاً في حياة البرزخ فإن هذه من الشرك بالله ـ جلّ وعلا ـ. المشركون لم يكونوا يطلبون من آلهتهم الدعاء، ولكن كانوا يتقربون إليها لتشفع لهم. وصورة طلب الشفاعة من الميت محدثة، ولهذا يعبر كثير من أهل العلم عن طلب الشفاعة من الأموات بأنها بدعة محدثة؛ لأنها لم تكن فيما قبل الزمان الذي أحدثت فيه. وهم لا يعنون أنها ليست

بشرك؛ بل هي شرك، ولكن من البدعة ما هو كفري شركي ومنها ما هو دون ذلك.

المسألة الثامنة: احتج المعتزلة والخوارج في أن الشفاعة لا تنفع أهل الكبائر بقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٨] فدلت الآية على أن من في النار لا تنفعه الشفاعة، ولفظ الشافعين عام في كل من يشفع. والجواب: أن استدلالهم بالآية في غير محله؛ لأنها نزلت في الكفار، وأهل الكبائر هم مسلمون فهم خارجون عن وجه الاستدلال الصحيح، وكذلك قول النبي ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»(١) وهذه دلالتها نص وليست بالظاهر، فهي لا تحتمل التأويل. والمعتزلة والخوارج منعوا الشفاعة لأهل الكبائر لأجل مذهبهم الفاسد في أن فعل الكبيرة كفر وأنه يوم القيامة يكون من أهل النار، وهذا باطل.

المسألة التاسعة: الأسباب التي يحصل المرء المسلم بها شفاعة نبيه ﷺ:

الأول: التوحيد وإخلاص الدين «**أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه ونفسه**»(٢).

الثاني: متابعة المؤذن فيما يقول كما جاء عند البخاري: «**من سمع النداء فقال مثلما يقول المؤذن ثم قال: اللّهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمداً الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاماً محموداً الذي وعدته، إلا حلت له شفاعتي يوم القيامة**»(٣).



(١) سبق تخريجه.

(٢) البخاري في كتاب العلم (٣٣)، ومسلم كتاب الزهد (٧٤).

(٣) مسلم كتاب الصلاة (١١).

❖ **[والميثاق الذي أخذه الله تعالىٰ من آدم وذريته حق وقد علم الله تعالىٰ فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة، وعدد من يدخل النار جملة واحدة، فلا يزاد في ذلك العدد ولا ينقص منه].**

أي: أن الميثاق ثابت وجاءت به الأدلة الصحيحة، وأننا نؤمن بذلك وأن الله ـ جل جلاله ـ مضت حكمته في استخراج ذرية آدم من ظهره كأمثال الذر. والميثاق يذكر في بعض كتب العقائد لا في كلها، وذلك أن مسألة الميثاق متصلة بمباحث القدر والقرآن الكريم ليس فيه ذكر الميثاق الذي أخذه الله ـ جلّ وعلا ـ من آدم وذريته؛ وإنما جاء ذلك في عدد من الأحاديث في الصحيحين وغيرهما. ومسألة الميثاق متفق عليها بين أرباب الفرق المختلفة، فلا خلاف في أن الميثاق أخذ، ولكن يختلفون في تفسيره. وكذلك أهل السنة والجماعة اختلفوا جداً في مسألة الميثاق مع اتفاقهم على حصول الاستخراج من ظهر آدم وأخذ الميثاق عليهم. وبحث مسألة الميثاق يكون في مسائل:

المسألة الأولى: معنى الميثاق: ذكر في القرآن بمعنى «العهد الشديد المؤكد».

المسألة الثانية: أن الميثاق الذي أخذ من آدم معناه أن الله ـ جلّ وعلا ـ استخرج ذرية آدم من ظهره، استخرج صورهم؛ لأجل ظهور علم الله ـ جلّ وعلا ـ فيهم، ولأجل أخذ العهد عليهم بما يشاؤه الله ـ جلّ وعلا ـ والميثاق أمر غيبي والأخذ من آدم وذريته على ما جاء في الأحاديث حق وصواب، وليست آية الأعراف ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ...﴾ [الأعراف: ١٧٢] بدليل على هذه المسألة خلافاً لما ذكره بعض أهل العلم.

المسألة الثالثة: استدل بعض أهل العلم على مسألة الميثاق بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] وسبب جعلهم الآية دليلاً على تلك المسألة أمور. الأول: أن الصيغة متشابهة ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ...﴾

[الأعراف: ١٧٢] وفي السنة: «**أن الله سبحانه أخرج ذرية آدم من ظهره**»[1]؛ فلما جاء ذكر الظهر والإخراج جعلوا الآية دليلاً عليه.

الثاني: قوله: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، والإشهاد معناه الشهادة وهذا يقتضي أن يكون الاستخراج على ما جاء في الأحاديث.
الثالث: أنهم أجابوه بالقول ﴿قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٠] وهذا صريح في القول دون غيره. والجواب: أن تفسير الآية اختلف فيه على قولين:

الأول: ما سبق، وهو أن الله استخرج من ظهر آدم ذريته. . . الخ.

الثاني: وهو قول جماعات كثيرة من أهل العلم، فقالوا: إن الآية تفسيرها هو: أن الله أخذ من بني آدم من ظهورهم، يعني خلق وجعل، فجعلهم يتناسلون بعضهم من بعض، وإذ أخذ ربك: خلق ربك، من بني آدم من ظهورهم ذريتهم: خلق الذرية من الماء الذي في ظهور الرجال، ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، الإشهاد في القرآن له معنيان: إشهاد بلسان المقال، وإشهاد بلسان الحال. لهذا صار تفسير الآية ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، محتمل أن يكون بلسان المقال أو بلسان الحال، ولما كان أول الآية فيه الأخذ بالخلق صار الإشهاد على الربوبية بلسان الحال لا بلسان المقال، فيكونون شاهدين على أنفسهم بحالهم وما جعل الله - جلّ وعلا - في كل الأنفس من دليل الربوبية والوحدانية، وجعل هذه الذرية بعضها شاهداً على بعض بما أودع الله - جلّ وعلا - في الناس من دلائل وحدانيته وآثار ربوبيته ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فذكر الربوبية التي هي الخلق وما يترتب عليه. ﴿قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٠] يعني أن جميع هذه الذرية إذا رجعوا الدلائل الوحدانية فإنهم مقرّون بالربوبية. وفي قوله: «بلى» وجهان من الوقف: الأول: أن يوقف على «بلى»، الثاني: أن يوقف على «شهدنا». والوجه الأول أولى وأظهر في معنى الآية. ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ [الأعراف: ١٧٢] هذا من كلام بعضهم لبعض بلسان الحال، وذلك ليكون

---

(١) أحمد (٤٤/١)، وأبو داود كتاب السنة (١٦)، والترمذي التفسير (٧).

دليلاً واقعاً لاحتجاجهم يوم القيامة. والله ـ جلّ وعلا ـ جعل ثمة حججاً تدفع احتجاج المشركين، منها إشهاد بعضهم على بعض على أن دلائل الوحدانية والربوبية ظاهرة، وهي دليل لقطع معذرتهم مع الدليل الآخر وهو الأعظم: بعثة الرسل. ﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] ﴿عَنْ هَذَا﴾ الإشارة لدليل الربوبية وهو الدليل الذي احتجت به الرسل لدليل الألوهية والفطرة التي جاءت الرسل لإحيائه في الأنفس ليدل الناس على ما يستحقه الله ـ جلّ وعلا ـ من توحيد العبادة. فهم إن احتجوا بالغفلة أو بمتابعة الآباء، فالله ـ جلّ وعلا ـ أقام عليهم الحجة بالشهداء وبالرسل جميعاً. إذا تبين ذلك: فأولاً: الآية ليس فيها حجة لمن ذهب في تفسيرها بالميثاق. ثانياً: وليس فيها حجة لمن اقتصر على إقامة الحجة على العباد بالفطرة أو بما أخذ من الميثاق الأول، وقال: إن هذا كاف لتعذيبهم ولو لم تأتهم الرسل. وهذا غلط بل لا بدَّ من إقامة الحجة الرسالية. إذن تفسير الشهادة في هذه الآية عند المحققين من أهل العلم هو الفطرة التي فطر الله ـ جلّ وعلا ـ الناس عليها. وهي الفطرة بالربوبية التي تدل على الألوهية.



❖ **[وقد علم الله تعالىٰ فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة وعدد من يدخل النار جملة واحدة، فلا يزاد في ذلك العدد ولا ينقص منه وكذلك أفعالهم فيما علم منهم أن يفعلوه وكل ميسر لما خلق له والأعمال بالخواتيم والسعيد من سعد بقضاء الله، والشقي من شقي بقضاء الله].**

هذه الجمل من هذه العقيدة المباركة شروع من الطحاوي ـ رحمه الله ـ في مسألة القدر. ومسألة القدر من المسائل العظيمة جداً؛ لأن الخلاف فيها بين أهل السنة والجماعة وبين المخالفين كثير ومتنوع. والطحاوي لم يرتب الكلام على مسألة القدر؛ بل فرقه ولم يتناوله تناولاً منهجياً واضحاً بيناً، لهذا فإننا سنذكر ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ كل ما يتصل ببحث القدر عند قوله (وأصل القدر. . .) قال: «وقد علم الله تعالىٰ فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة وعدد من يدخل النار جملة واحدة فلا يزاد في ذلك العدد ولا ينقص منه، وكذلك أفعالهم فيما علم منهم أن يفعلوه. . .» هذه الجملة أخذها انتزاعاً من عدد من أحاديث المصطفى ﷺ في أن الله ـ جلّ وعلا ـ خلق الجنة وخلق لها أهلاً وعلم ما هم عاملون، وخلق النار وخلق لها أهلاً وعلم ما هم عاملون وأن الله سبحانه قبض قبضة إلى النار وقبض قبضة إلى الجنة، وأن الله سبحانه لما استخرج ذرية آدم من ظهره قال: هؤلاء إلى الجنة وهؤلاء إلى النار، فلا يزاد من ذلك العدد ولا ينقص. وفي هذه الجملة تقرير لمرتبة من مراتب القدر وهي العلم، والبحث فيها يكون في مسائل:

المسألة الأولى: أن علم الله ـ جلّ وعلا ـ أزلي وأبدي وأن علمه سبحانه أول وهذه كلها بمعنى واحد.

المسألة الثانية: أن علم الله ـ جلّ وعلا ـ من حيث هو صفة له سبحانه متعلق بكل شيء ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٗا﴾ [النساء: ٣٢] وكلمة بكل شيء: فيها شمول للأشياء، فالله سبحانه وتعالىٰ ـ علم أحوال الأشياء على التفصيل وعلى الإجمال لما أراد خلقها وإيجادها سبحانه

وتعالىٰ. وعلم الله الشامل للأشياء لم تسبقه جهالة في الأزل. لأنه لا يكون شيء إلا إذا توجهت الإرادة إليه بأن يكون أو لا يكون، فإذا توجهت الإرادة إليه، فإن علم الله ـ جلّ وعلا ـ سابق.

المسألة الثالثة: مرتبة العلم من أنكرها كفر، ومراتب القدر أربعة: العلم ثم الكتابة ثم عموم المشيئة ثم عموم خلق الله ـ جلّ وعلا ـ للأشياء.

المسألة الرابعة: المنكرون للعلم السابق لله ـ جلّ وعلا ـ خرجوا في زمن ابن عمر فقال فيهم: أعلمهم أني منهم بريء وذكر حديث جبريل المشهور[(١)]. وهؤلاء كانوا يقولون: إن الله ـ جلّ وعلا ـ لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، وشبهتهم أن الله ـ سبحانه ـ علّق أشياء في القرآن بالعلم الذي ظاهره أنه لم يكن قبل ذلك عالماً كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣] فيقولون: إنه لم يكن يعلم من سيتبع ممن سينقلب على عقبيه. وهذا استدلال بالمتشابه وترك للمحكمات، فهذه الآية تفهم مع الآيات الأخر التي فيها علم الله ـ جلّ وعلا ـ متعلق بكل شيء حتى قبل وقوعها ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وقوله: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨] والأحاديث الكثيرة التي فيها علم الله ـ جلّ وعلا ـ بأهل الجنة وأهل النار. والقدرية أصناف: الغلاة الاوائل الذين ينفون مرتبة العلم، ومن أصناف القدرية من ينفي مرتبة عموم الخلق كالمعتزلة.

المسألة الخامسة: علم الله ـ جلّ وعلا ـ الشامل لكل شيء يفيد المؤمن في إيمانه بالقدر، فالله سبحانه علم الأشياء وعلم حال العبد وعلم ما ستكون عليه هذه الأمور جميعاً وهذا يعني أنه ليس ثمة شيء يقع على وجه الصدفة بلا ترتيب سابق. ولكن وقوع الأشياء على وفق ما يشاؤه ـ جلّ وعلا ـ وعلى وفق الحكمة البالغة العظيمة. لهذا مسألة الحكمة مرتبطة بالقدر علماً؛ لأن الله سبحانه عليم، ومرتبطة بالقدر نفياً؛ في أن الخوض في

---

(١) مسلم (٨).

الحكمة خوض في القدر. فإذا قال المرء: لم حصل كذا؟ ولم قُدر كذا؟ صار متشككاً، والمتشكك ينفي الحكمة، ولو أيقن بعموم العلم وعموم المشيئة لأيقن بحكمة الله ـ جلّ وعلا ـ الماضية. لهذا لا يجوز للعبد أن يعترض على علمه وعلى حكمته بلم؟. قال بعد ذلك: «وكل ميسر لما خلق له» هذه الجملة ثبتت في الحديث: «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»[1]. ومعنى كل ميسر لما خلق له: أن الله ـ جلّ وعلا ـ خلق الجنة وخلق لها أهلاً وهم في أصلاب آبائهم فهؤلاء أهل السعادة سييسرون لعمل أهل السعادة. وخلق النار وخلق لها أهلاً وهم في أصلاب آبائهم فهؤلاء سييسرون لعمل أهل الشقاوة. وقوله: «**كل ميسر**» لا تفيد الجبر، وإنما يعني أن الله سبحانه وتعالىٰ علم أن هؤلاء سيعملون بعمل أهل النار وكتبهم من أهل النار، وأنهم لما في أنفسهم من الخبث سيكونون من أهل النار، فسيتركهم الله ـ جلّ وعلا ـ لأنفسهم، يعني سيخذلهم فإذا خذلهم يُسر لهم سبيل الضلال. فالتيسير لأهل الجنة زيادة فضل، والتيسير لأهل النار سلب الفضل، وهذا يعني أن لا جبر. قال: «**والأعمال بالخواتيم**» جاء في الحديث: «**فإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها**»[2] لهذا كانت الخاتمة تبكي كثيراً من السلف. قال: «**والسعيد من سعد بقضاء الله**» يعني أن السعيد هو من جعله الله سعيداً إذ قضى عليه أن يكون من المخلوقين، والشقي كذلك.



(١) البخاري كتاب القدر (٤)، ومسلم كتاب القدر (٦،٨).

(٢) البخاري (٣٢٠٨)، ومسلم (٢٦٤٣).

❖ **[وأصل القدر سر الله تعالىٰ في خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسلم الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة، فإن الله تعالىٰ طوى علم القدر عن أنامه ونهاهم عن مرامه، كما قال في كتابه: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾** [الأنبياء: ٢٣] **فمن سأل لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين].**

هذه الجمل من كلام الطحاوي ـ رحمه الله ـ فيها إشارة إلى القدر مع عدم ذكر معتقد أهل السنة والجماعة على وجه التفصيل فيه. قال: «وأصل القدر سر الله في خلقه» يعني أن القدر من الأسرار في كمال درجاته ومراتبه، فإن الله ـ سبحانه وتعالىٰ ـ لم يكشف قدره على وجه التفصيل لأحد. فلم يطلع على قدر الله ملائكة الله المقربون، ولا الأنبياء المرسلون الذين هم صفوة عباد الله، فإذا كان ذلك كذلك فإن التعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، يعني وسيلة من وسائل سلب التوفيق، وإذا كان الصفوة لم يُطلعوا على ذلك ولم يطلعوا عليه؛ فإن الباب مغلق أمام غيرهم فلا يحاول أحد كشف القدر، ومعنى كشف القدر: ما ذكره في جمله بان يحذر المسلم من التفكير في تقدير الله ـ جلّ وعلا ـ للأشياء نظراً في العلل وفكراً في الحِكم ووسوسة في لم فعلَ ذلك؟ ومعنى كون القدر سراً، أنه لن يطلع أحد على ذلك ولو خاض فيه، فإن مبنى القدر على علم الله وعلى عموم المشيئة وعلى عموم الخلق وعلى حكمة الله ـ جلّ وعلا ـ وعلم الله تعالىٰ لا يعلمه أحد وعموم مشيئته وإلى أي شيء تتوجه لا يعلمها العبد وعموم خلقه ـ جلّ وعلا ـ للأشياء إذا توجه للشيء لا يعلمه العبد إلا أن يقع، وحكمة الله لا يعلمها العبد، فكيف يمكن لأحد أن يخوض في القدر، فلا بدَّ إذن من الاستسلام والتسليم.

والإيمان بالقدر إيمان إجمالي، وتفصيلي، فالإجمالي بأن تؤمن بأن كل شيء بتقدير الله ـ جلّ وعلا ـ فما يحصل من خير وشر بالنسبة إلينا فهي

بتقدير الله ـ جلّ وعلا ـ فهي لم تحصل ابتداء دون تقدير من الله؛ بل الله ـ جلّ وعلا ـ الذي علمها وكتبها وقدرها وشاءها. وهذا الإيمان الإجمالي لا يصح إيمان أحد حتى يؤمن بهذا القدر، والتفصيلي يكون بما علم من نصوص الكتاب والسنة بما يدخل في بحث القدر، فإذا جاءه دليل أن من القدر علم الله السابق وجب عليه الإيمان به وهكذا. إذا تبين هذا فيمكن أن تقسم الكلام على القدر في مسائل كثيرة:

المسألة الأولى: في تعريف القدر: في اللغة بمعنى ترتيب الشيء ليكون على وجه ما، فيدخل في معناه اللغوي: الفعل، والإرادة والمشيئة والعلم والحكمة. وأما في الشريعة فتعريفه: «علم الله بالأشياء قبل وقوعها، وكتابته لها في اللوح المحفوظ وعموم مشيئته لما يقع وخلقه ـ جلّ وعلا ـ للأشياء كلها».

المسألة الثانية: في الفرق بين القضاء والقدر: القضاء في اللغة يأتي لمعان منها إنهاء الشيء ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢] ومنها: إنهاء الخبر بالوحي إذا عُدِّي بإلى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء: ٤] يعني أوحينا إلى بني إسرائيل وأعلمناهم. ومنها: القدر: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] يعني قدر ذلك وخلقه. ولهذا المعنى قال جمع من أهل العلم: أن القضاء هو القدر ولا فرق بينهما. وأما ما دلت عليه النصوص، فالقدر أعم من القضاء، لهذا قيل: إن القضاء هو القدر إذا وقع، وقبل وقوع المقدر لا يسمى قضاءً، فالقدر سابق والقضاء لاحق، والقدر فيه علم الله ـ جلّ وعلا ـ والكتابة والمشيئة والخلق، وأما قضاء الله ـ جلّ وعلا ـ للشيء في نفسه يدل على خلقه ومشيئته سبحانه له.

المسألة الثالثة: مراتب الإيمان بالقضاء والقدر عند أهل السنة والجماعة الإيمان بالقدر يشمل أربع مراتب، أما مرتبتان فسابقتان قبل خلق الأشياء، وهما علم الله السابق، وكتابته ـ جلّ وعلا ـ للأشياء في اللوح المحفوظ. وعلم الله السابق للأشياء علم أزلي، والله سبحانه وتعالىٰ علمه صفة ذاتية له، فما شاء الله ـ جلّ وعلا ـ أن يوقعه في ملكوته موقتاً بوقت

ومقدر بزمان وصفة، فإنه سبحانه وتعالىٰ علم ذلك على وجه التفصيل، لكمال علمه وأنه سبحانه بكل شيء عليم. والمرتبة الثانية: الكتابة: والأدلة عليها كثيرة منها قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَـٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧٠﴾﴾ [الحج: ٧٠]، وقوله: ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴿٥٣﴾﴾ [القمر: ٥٣]. وفي الحديث: «**قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السمٰوات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء**»[1]. وقوله: قدّر: يعني كتب. ومعنى الكتابة: أن الله سبحانه كتب كل شيء في اللوح المحفوظ سواء ما يتعلق بالمكلفين أو ما يتعلق بغير المكلفين.

المرتبة الثالثة: المشيئة: ويعنى بها: أن ما شاء الله - جلّ وعلا - كان، لا ترد مشيئته - جلّ وعلا -، وأن الذي لا يشاؤه الله - جلّ وعلا - ولو شاء العبد ورغب فيه فإنه لا يقع قال تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]. والمشيئة مرتبطة بالكون: يعني أن المشيئة كونية فإذا شاء الله أن يقع هذا الشيء في هذا الوقت على هذه الصفة فإنه يقع على ما شاءه الله - جلّ وعلا - وأراده كوناً، والمشيئة تساوي الإرادة الكونية. والإرادة منقسمة إلى: إرادة شرعية وإرادة كونية، فالله - سبحانه وتعالىٰ - قد يشاء الشيء كوناً يعني يريده كوناً فيقع ولا يريده ديناً وشريعة. فيجتمع إذن في بعض الحالات إرادة وعدم إرادة فيكون الفعل مراداً وغير مراد، وهذا فيما يكرهه الله ولا يرضاه ديناً مثل كفر الكافر ومعصية العاصي لأنه لا يحصل في ملكوت الله - جلّ وعلا - إلا ما أراده الله - جلّ وعلا - كوناً، ولكن لم يرضه ولم يرده ديناً، وأما إرادة الله الشرعية فهي ما أمر الله - جلّ وعلا - به وأما ما نهى عنه فإنه لم يرده شرعاً. المرتبة الرابعة: عموم خلق الله تعالىٰ للأشياء، وأن الله سبحانه خالق كل شيء، وأن طاعة المطيع خلقها الله، ومعصية العاصي خلقها الله، قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] وقال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] (وما)

---

(١) مسلم كتاب القدر (١٦).

الأصح فيها أنها مصدرية: يعني والله خلقكم وعملكم.

المسألة الرابعة: منشأ الضلال في القدر. يرجع إلى عدة أسباب:

الأول: قياس أفعال الله ـ جلّ وعلا ـ وتصرفاته سبحانه بأفعال الخلق، فيجعلون ما كان محموداً في الخلق محموداً في فعل الله ـ جلّ وعلا ـ.

الثاني: عدم التفريق ما بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية، فيجعلون الإرادة والمشيئة شيئاً واحداً فما نفي مما لم يرده الله ـ جلّ وعلا ـ شرعاً جعلوه منفياً كوناً.

الثالث: دخول العقل في التحسين والتقبيح، فما حسنه العقل في أفعال الله صار حسناً. وما قبحه العقل في أفعال الله ـ جلّ وعلا ـ وجب نفيه.

الرابع: الخوض في أفعال الله ـ جلّ وعلا ـ وعدم التسليم لمراده، فإذا خاض في القدر بعلمه القاصر فلا شك أنه سيعترض؛ لأنه سيعجز عن إدراك حكم الله ـ جلّ وعلا ـ وعلمه.

المسألة الخامسة: مخالفو أهل السنة والجماعة في باب القدر فرق، وهذه الفرق مرجعها إلى فرقتين أما الأولى فهم القدرية. الذين أنكروا القدر: إما أنكروا كل المراتب أو أنكروا بعض المراتب. وأما الثانية فهم الجبرية: الذين يزعمون أن الإنسان لا اختيار له وأنه مجبور. والقدرية فرق ويمكن تلخيص اختلافهم مع أهل السنة في أن الفرقة الأولى منهم وهم الغلاة الذين كانوا ينكرون علم الله ـ جلّ وعلا ـ السابق، وهم الذين كفّرهم السلف لأنهم أنكروا مرتبة العلم. وقد ذهبت هذه الفرقة ولا يعرف أنها عقبت وارثاً في الأعصر المتأخرة. وأما الفرقة الثانية من القدرية وهم المتوسطة: المعتزلة والرافضة والزيدية ومن نحا نحوهم. فهؤلاء لا ينكرون جميع المراتب ولكن ينكرون بعض الأشياء في بعض المراتب فيقولون: إن المشيئة ثابتة لكن ليست عامة، ويقولون: إن الخلق ثابت ولكن ليس عاماً وسمو بالقدرية لأنهم ينكرون بعض مراتب القدر. أما الجبرية فهم أيضاً فرق، فهم الغلاة: الذين يقولون: إن الإنسان مجبور على كل شيء وحركاته كحركة الريشة في

مهب الريح، ويقولون: إن أفعال الله ـ جلّ وعلا ـ غير معلّلة. وهؤلاء يمثلهم جهم ومن اتبعه وقال به طوائف من غلاة الصوفية. الفرقة الثانية من الجبرية: هم الأشاعرة والماتريدية ومن نحا نحوهم، ممن غلوا في إثبات المشيئة: مشيئة الله ـ جلّ وعلا ـ وخلقه، وقالوا: إن الإنسان ليس مجبوراً على كل حال ولكنه مجبور باطناً لا ظاهراً. يعني في الباطن مجبور، لايتحرك بإرادته ولكن في الظاهر تصرفاته بإرادته، فيحاسب على تصرفاته الظاهرة، وأما الذي دفعه في الحقيقة فهو أمر باطني مجبر عليه من الله ـ جلّ وعلا ـ.

المسألة السادسة: في تفسير الكسب: لفظ الكسب جاء في القرآن في ذكر ما للمكلف وما عليه فقال سبحانه: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وتفسير الكسب بما دلت عليه النصوص هو أن كسب المرء هو عمله، فالكسب هو العمل والفعل. والناس في الكسب لهم ثلاثة أقوال، القدرية، الذين قالوا: إن معنى الكسب هو إيجاد العبد للفعل على مذهبهم في خلق أفعال العباد. والجبرية فسروا الكسب بأشياء كثيرة وبعبارات متنوعة لا حاصل معها على التحقيق. وقال الأشعري: الكسب عبارة عن تعلق القدرة بالحال، واختلف أصحابه في تفسير الكسب على هذا الاصطلاح على أوجه كثيرة حتى قال محققوهم: أنه لا حصيلة تحت هذه العبارة التي هي عبارة الكسب. وأما أهل السنة والجماعة ففسروا الكسب بما سبق وهو العمل كما دلت عليه النصوص.

المسألة السابعة: معنى خلق الله ـ جلّ وعلا ـ لعمل العبد، وتحقيق مذهب أهل السنة والجماعة في ذلك: عمل الإنسان من خير أو شر يضاف إليه حقيقة فهو الذي عمل الشر حقيقة وهو الذي عمل الخير حقيقة؛ ومع ذلك لا يقال أنه خلق فعله، بل هو عمله ويضاف إليه؛ لأنه كسبه وعمله، وأما خلق الفعل فالله ـ جلّ وعلا ـ هو الذي خلقه سبحانه وتعالىٰ. وبيان ذلك: أن أي عمل أو فعل لا يمكن أن يحدث إلا بوجود صفتين: القدرة التامة، والإرادة الجازمة، فإذا كان عند العبد قدرة تامة وإرادة تامة حصل له الفعل، وقدرته وإرادته باتفاق الناس هما من خلق الله ـ جلّ وعلا ـ، فإذن ما ينتج عن خلق الله ـ جلّ وعلا ـ هو مخلوق لله ـ جلّ وعلا ـ واستدل

أهل السنة والجماعة في تقريرهم لخلق أفعال العبد بقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]. وبقوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] وبالقاعدة السابقة أن العمل لا ينتج إلا عن هاتين الصفتين: القدرة والإرادة.

المسألة الثامنة: في معنى الاستطاعة التي وصف الله ـ جلّ وعلا ـ بها المكلف ونفاها عن بعض. قال تعالىٰ في نفي الاستطاعة عن البعض: ﴿وَكَانُواْ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١] وأثبت الاستطاعة بقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ﴾ [التغابن: ١٦] فالعبد أثبتت له استطاعة ونفيت عنه استطاعة، والمثبتة غير المنفية، وسيأتي مزيد إيضاح لها في أواخر هذا المختصر.

المسألة التاسعة: في معنى إضلال الله ـ جلّ وعلا ـ من أضل وهدايته من هدى. إذا كنا نقول: إن الإنسان غير مجبور على الضلال وغير مجبور على الهدى، فما معنى قوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣] ونحو ذلك من الآيات التي فيها نسبة الإضلال والاهتداء إحداثاً لله ـ جلّ وعلا ـ وفق مشيئة سبحانه وتعالىٰ. هذه المسألة مرتبطة في بيانها بمعنى التوفيق والخذلان. والتوفيق عند أهل السنة والجماعة: هو إمداد الله ـ جلّ وعلا ـ العبد بعونه وتسديده وتيسير الأمر وبذل الأسباب المعينة عليه. فالتوفيق فضل من الله؛ لأنه إعانة. وأما الخذلان فهو سلب التوفيق وسلب الإعانة فهو عدل من الله ـ جلّ وعلا ـ فالعبد أعطي الآلات والقدر التي يحصِّل بها الهداية ولكنه وكل إلى نفسه وتُرك وشأنه. فإذن إضلال الله ـ جلّ وعلا ـ من يشاء هو بخذلان الله ـ جلّ وعلا ـ العباد. وهداية الله ـ جلّ وعلا ـ من يشاء هو بتوفيق الله ـ جلّ وعلا ـ بعض العباد. والإضلال والهداية ليست جبراً؛ لأن العبد عنده آلات خوطب بها. ولو كانت المسألة جبراً، لصارت التكاليف وبعثة الرسل عبثاً، والله ـ جلّ وعلا ـ منزّه عن العبث لكمال حكمته ـ جلّ وعلا ـ.

المسألة العاشرة: في إثبات الأسباب: أفعال الله ـ جلّ وعلا ـ معللة،

فهو سبحانه يفعل الفعل لعلة ويأمر بالأمر لعلة، وهذه العلة هي حكمته ـ جلّ وعلا ـ لإيجاد ذلك الشيء. فما أحدثه الله ـ جلّ وعلا ـ في ملكوته فله حكمة ـ جلّ وعلا ـ من إيجاده، وما أمر به ـ جلّ وعلا ـ في الشرع فهو لعلة. فهو سبحانه يأمر في الشرع بما مصلحته راجحة أو تامة وينهى في الشرع عما مفسدته تامة أو راجحة. والأدلة على ذلك كثيرة كقوله سبحانه: ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٩]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الأنبياء: ١٦]. وإذا كانت أفعاله ـ جلّ وعلا ـ معللة، فأفعاله ـ جلّ وعلا ـ لم يفعلها في مخلوقاته مباشرة دون وسائط؛ بل جعل الله ـ جلّ وعلا ـ إيصال الفعل إلى نهايته منوطاً بأسباب وكل سبب يحدث مسبباً. ولهذا قال أهل السنة والجماعة بإثبات التعليل في أفعال الله ـ جلّ وعلا ـ والأسباب. وأما أهل البدع من الجبرية وغيرهم، فإنهم ينفون العلل، وبالتالي ينفون الأسباب؛ ولذا يقال للجبرية والأشاعرة ونحوهم: نفاة الأسباب. وأهل السنة يقولون: إن الله ـ جلّ وعلا ـ من حكمته أنه خلق الأشياء وجعلها أسباباً لأشياء، خلق ماء الرجل وجعله سبباً لحمل المرأة. وأما حقيقة قول نفاة الأسباب: فيقولون: إن السبب يحدث المسبب عند الالتقاء؛ لكن لا نتيجة بالاقتضاء، ويمثلون لذلك بالسكين، فيقولون: إن السكين لما أمرّها الحامل على الخبز قطعته، فالقطع لم يتم بالسكين ولكن عندما أمرّها الحامل. فيفسرون حرف (الباء) بعند.

المسألة الحادية عشر: في أنواع التقدير: من مراتب القدر الكتابة، ومرتبة الكتابة جاء في الحديث أنها التقدير، ولهذا نقول: مراتب التقدير يعني مراتب الكتابة، الله ـ جلّ وعلا ـ جعل كتابته للأشياء لها خمس أحوال:

الأول: كتابة الله ـ جلّ وعلا ـ مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة في اللوح المحفوظ. وهذه الكتابة لا تتبدل ولا تتغير.

الثاني: كتابة لمقادير الخلق ـ المكلفين ـ من حيث الشقاوة والسعادة،

وهي التي فيها أحاديث الميثاق، وهي بعد التقدير الأول.

الثالث: التقدير العمري، وهي التي تكون والإنسان في بطن أمه، فهي متعلقة بالمخلوق المعين.

الرابع: الكتابة السنوية: وهي التي تكون في ليلة القدر قال تعالىٰ: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [الدخان: ٤].

الخامس: التقدير اليومي وأُستدل له بقوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمٰن: ٢٩]. إذا تبينت هذه المراتب، فقد ثبت في السنة أن الله ـ جلّ وعلا ـ ينسأ في الأثر ويبسط في الرزق فقال عليه الصلاة والسلام: «**من سره أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه**»[1]. يعني الرزق والعمر صارا يتغيران، وهذا معنى قوله تعالىٰ: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩] فنظر أهل العلم في ذلك فقالوا: إن المراتب الثلاث الأول لا تتغير، أما التقدير السنوي واليومي فهما اللذان يؤثر فيهما الدعاء وصلة الأرحام، وهما اللذان يتغيران. والتقدير السنوي هو من التقدير الأول، ولكنه وجد في اللوح المحفوظ معلقاً. فصار بأيدي الملائكة معلقاً. والتقدير السنوي ليس فيه نهاية ما كتبه الله ـ جلّ وعلا ـ مما قد يكون متغيراً.



(١) البخاري كتاب البيوع (١٢)، ومسلم كتاب البر (٢٠).

❖ **[هذا جملة ما يحتاج إليه من هو منور قلبه من أولياء الله تعالىٰ، وهو درجة الراسخين في العلم لأن العلم علمان: علم في الخلق موجود، وعلم في الخلق مفقود، فإنكار العلم الموجود كفر، وادعاء العلم المفقود كفر، ولا يثبت الإيمان إلا بقبول العلم الموجود، وترك طلب العلم المفقود، ونؤمن باللوح والقلم، وبجميع ما فيه قد رقم، فلو اجتمع الخلق كلهم على شيء كتبه الله تعالىٰ فيه أنه كائن ليجعلوه غير كائن لن يقدروا عليه، ولو اجتمعوا كلهم على شيء لم يكتبه الله تعالىٰ فيه ليجعلوه كائناً لم يقدروا عليه، جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، وما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه، وعلى العبد أن يعلم أن الله قد سبق علمه في كل كائن من خلقه، فقدر ذلك تقديراً محكماً مبرماً، ليس فيه ناقض ولا معقب ولا مزيل ولا مغير ولا ناقص ولا زائد من خلقه في سماواته وأرضه، وذلك من عقد الإيمان وأصول المعرفة والاعتراف بتوحيد الله تعالىٰ وربوبيته كما قال تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨] فويل لمن صار لله تعالىٰ في القدر خصيماً، وأحضر للنظر فيه قلباً سقيماً، لقد التمس بوهمه في فحص الغيب سراً كتيماً وعاد بما قال فيه أفاكاً أثيماً].**

هذه الجمل من كلام الطحاوي ـ رحمه الله ـ بسط فيها جملاً من آداب الإيمان بقدر الله ـ جلّ وعلا ـ قال: «هذه جملة ما يحتاج إليه من هو منور قلبه من أولياء الله تعالىٰ، وهي درجة الراسخين في العلم لأن العلم علمان، علم في الخلق موجود، وعلم في الخلق مفقود». أراد أن ما ذكره في القدر هو من العلم الذي علمناه ربنا ـ جلّ وعلا ـ ورسوله ﷺ، ومع أن الأصل أن القدر سرّ الله تعالىٰ وغيبه، وأمر نبينا ﷺ بالإمساك عند ذكر القدر وعن الخوض فيه لما لم نوقف فيه على علم، فعلم القدر نوعان:

علم في الخلق موجود، وعلم في الخلق مفقود. وإنكار العلم الموجود كفر إذا تبين أنه من عند الله ـ جلّ وعلا ـ وليس ثمة شبهة ولا تأويل؛ لأنه تكذيب لله ـ جلّ وعلا ـ ولرسوله ﷺ، والعلم الموجود في القدر يعلمه الراسخون في العلم، والراسخون في العلم هم أهل الثبوت والقوة في العلم الموروث عن النبي ﷺ، والرسوخ في العلم هو الرسوخ في أنواع العلم الثلاث: العلم بالتوحيد وبالفقه وباليوم الآخر والغيبيات، ومن لم يصح علمه بالتوحيد فإنه ليس بذي رسوخ في العلم مهما كان. وأهل الرسوخ في العلم يعلمون أن العلم علمان: علم في الخلق جعله الله ـ جلّ وعلا ـ موجوداً فيما أنزل في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، وكثير من مسائل القدر حجبها الله ـ جلّ وعلا ـ عن عباده. وادعاء العلم المفقود كفر؛ لأنه غيبي، ومن ادعى الغيب الذي اختص الله ـ جلّ وعلا ـ به فإنه كافر، لهذا قال: «ولا يثبت الإيمان إلا بقبول العلم الموجود، وترك طلب العلم المفقود» فالمؤمن الحق لا يخوض في القدر إلا بحثاً عن العلم الموجود فيؤمن به، وأما العلم المفقود فيترك طلبه.

قال بعدها: «ونؤمن باللوح والقلم وبجميع ما فيه قد رقم». اللوح والقلم تعلقاً بالقدر من جهة أن القدر من مراتبه الكتابة، والكتابة كانت بالقلم في اللوح. قال تعالىٰ: ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ...﴾ [القلم: ١] وقال تعالىٰ: ﴿فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ۝٢٢﴾ [البروج: ٢٢] وسمِّي لوحاً لما فيه من البهاء والنور والإضاءة، إذا تبين هذا ففي مسألة اللوح والقلم عدة مسائل:

المسألة الأولى: مما جاء في وصف اللوح «**خلق الله اللوح من درة بيضاء**» ووصفه بأن حافتيه الدر والياقوت وصفحاته حمراء، وعلى يمين العرش وهو بين جبين إسرافيل لا ينظر فيه ـ كما وصفه بعض السلف ـ. وأما القلم فهو من نور وطوله ما بين السماء والأرض.

المسألة الثانية: القلم الذي كتب الله ـ جلّ وعلا ـ به القدر، كتب به ما يتعلق بالعالم. فكتابة القلم متعلقة بما هو كائن إلى قيام الساعة.

المسألة الثالثة: الجمع بين حديث عبادة بن الصامت وحديث

عبدالله بن عمرو. في حديث عبدالله بن عمرو: «**قدّر الله مقادير الخلائق ـ ولما قدر يعني كتب ـ وكان عرشه على الماء**»[1]. وفي حديث عبادة قال: «**إن أول ما خلق الله القلم فقال: اكتب**»[2]. اختلف العلماء في الجمع بين الحديثين: هل القلم هو أول المخلوقات أم العرش خلق قبله، على قولين للسلف فمن بعدهم:

الأول: العرش والماء قبل القلم، وهو قول جمهور السلف كما نسبه إليهم شيخ الإسلام.

الثاني: القلم قبل العرش والماء، وهو قول طائفة من أهل العلم. والراجح هو القول الأول، والأحاديث يمكن أن يجمع بينها: فالكتابة كانت بعد خلق القلم، وحديث عبدالله بن عمرو يقتضي تقدم وجود العرش والماء على حصول الكتابة. وهذا تدل عليه رواية: «أول ما خلق الله القلم. . .» يعني حين.

المسألة الرابعة: جاء في حديث أنس في قصة المعراج: «**إني رفعت لمستوى أسمع فيه صريف الأقلام**»[3] وهذه الأقلام غير القلم الذي كتب به اللوح المحفوظ. فهي بأيدي الملائكة تكتب ما يوكل إليهم من أمر الله ـ جلّ وعلا ـ. قال بعدها: «**فلو اجتمع الخلق كلهم على شيء كتبه الله تعالىٰ فيه ـ يعني في اللوح ـ أنه كائن ليجعلوه غير كائن لم يقدروا عليه، ولو اجتمعوا كلهم على شيء لم يكتبه الله تعالىٰ فيه ليجعلوه كائناً لم يقدروا عليه جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة وما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه وما أصابه لم يكن ليخطئه**». وهذه العقيدة هي حقيقة الإيمان بالقضاء والقدر، فلو فعل العبد ما فعل فإنه لن يحجب قضاء الله ـ جلّ وعلا ـ لأنه لا يمكن أن يفعل خلاف ما قدّر الله ـ جلّ وعلا ـ، والقضاء له جهتان جهة متعلقة بالله ـ جلّ وعلا ـ وهي فعله سبحانه وتعالىٰ، فهذه

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أحمد (٣١٧/٥)، وأبو داود (٤٧٠٠).

(٣) البخاري كتاب الصلاة (١)، ومسلم كتاب الإيمان (٢٦٣).

يجب على العبد أن يحبها وأن يرضى بها لأنها صفة من صفات الرب - جل جلاله -. والجهة الأخرى: تعلقها بالعبد لا بالرب وهي نوعان: مقضي عليه من جهة المعائب: كالمعاصي والآثام التي تقع منه، فإنه يجب عليه ألا يرضى بها ويسارع في الانسلاخ منها بالتوبة والإنابة. ومقضي عليه من جهة المصائب: فإن الرضا بها مستحب وليس بواجب. قال بعدها: «وعلى العبد أن يعلم أن الله قد سبق علمه في كل كائن من خلقه فقدر ذلك تقديراً محكماً مبرماً ليس فيه ناقض ولا معقب ولا مزيل ولا مغير ولا ناقص ولا زائد من خلقه في سماواته وأرضه» وهذا الذي أشار إليه المصنف «من عقد الإيمان» أي: مما يجب أن يكون عقيدة نؤمن بها «وأصول المعرفة» يعني: أصول العلم بالله - جلّ وعلا - والاعتراف بتوحيد الله تعالىٰ وربوبيته، والإيمان بالقدر من ثمرات الإيمان التام بربوبية الله - جلّ وعلا - فإن من آمن بالربوبية على تفاصيلها لن يجادل في القدر، ختم بقوله: «كما قال تعالىٰ في كتابه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨] فويل لمن صار لله في القدر خصيماً وأحضر للنظر فيه قلباً سقيماً، لقد التمس بوهمه - بالتحريك وهو الفهم أو الإدراك أو الذهن - في فحص الغيب سراً كتيماً، وعاد بما قال فيه أفاكاً أثيماً».



❖ **[والعرش والكرسي حق].**

سبب إدخاله هذه المسألة في العقائد هو أن أهل البدع خالفوا أهل السنة في تفسير العرش والكرسي، وحيث إن العرش والكرسي أمران غيبيان، فمخالفتهما مخالفة لما يجب معه عقد الإيمان؛ لأن سمة خاصة عباد الله هي الإيمان بالغيب. ومعنى قوله حق: ثابت لا مرية فيه. ودل قوله: «والعرش والكرسي حق» على أن العرش غير الكرسي. إذا تبين هذا ففي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: إن العرش حق؛ لأن الله ـ جلّ وعلا ـ ذكره في كتابه، قال ـ جلّ وعلا ـ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] ووصف عرشه بأنه عظيم وأنه مجيد، وأنه يحمل، وجاء في السنة أن له قوائم، ومن عظمته أن السمٰوات السبع في العرش كمثل حلقة ألقيت في فلاة، وجاء وصف العرش أنه كريم يعني أنه فاق جنس العروش والمخلوقات في البهاء والحسن والعظمة. فهو عرش على الحقيقة وليس على المعنى.

المسألة الثانية: في معنى العرش: في اللغة مأخوذ من الرفع والارتفاع، قال ـ جلّ وعلا ـ في ذلك فرعون: ﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُواْ يَعْرِشُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٧] يعني: يبنون ويرفعون من الأبنية. ولأجل هذا الارتفاع والعلو سمي العرش عرشاً.

المسألة الثالثة: مخالفو أهل السنة في العرش على أقوال:

القول الأول: العرش هو فلك من الأفلاك وهو نهاية الأفلاك، وهذا هو قول أهل الكلام، ويسمونه الأطلس وهو الفلك التاسع، فالفلاسفة وأهل الهيئة يسمونه الفلك الأطلس، وهو العرش الذي جاء تسميته في الشريعة. ويرد عليهم: أن صفة العرش التي جاءت في النصوص غير صفة الفلك الأطلس الذي لم يزعم الفلاسفة قبل الإسلام أنه العرش. وكذلك لم يقدم أهل الهيئة والفلاسفة برهاناً قطعياً على أن الفلك التاسع ليس وراءه شيء، وإنما قالوا: هو آخر الأفلاك بحكم مشاهدتنا.

القول الثاني: أن العرش عبارة عن الملك، وعُبِّر عن الملك بالعرش لتلازمهما. وهذا باطل ومردود؛ لأن ملك الله ـ جلّ وعلا ـ لا يوصف بتلك الصفات في الشريعة، فإن الملك لا يحمل وليس له قوائم وليس ثمة ملائكة تدور حوله، والملك لا يأتي يوم القيامة محمولاً: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧].

القول الثالث: أن حقيقة العرش هي الكرسي وأن الكرسي والعرش شيء واحد ونسب هذا القول إلى الحسن البصري وهو قول ضعيف؛ لأن صفات العرش غير صفات الكرسي ثم مادة العرش غير مادة الكرسي من جهة الاشتقاق. ثم آثار السلف التي تضافرت في التفريق بين العرش والكرسي.

قال: «**والكرسي**»: الله ـ جلّ وعلا ـ ذكر الكرسي في آية واحدة في القرآن، هي أعظم آية. وفي السنة جاء بيان حجم الكرسي بأن السمٰوات بالنسبة للكرسي كحلقة ملقاة في فلاة[1]. وجاء في أثر ابن عباس الموقوف: أن الكرسي موضع القدمين لله ـ جلّ وعلا ـ»[2].

المسألة الرابعة: كلمة كرسي من جهة اللغة مأخوذة من الكرس وهو الجمع، وسمي كرسيا: لأجل أن أعواده تجمع على هيئة ما، وقيل للعلماء كراسي لجمعهم العلم. والكراسة: لجمعها الورق. فاشتقاقه يختلف عن اشتقاق العرش.

المسألة الخامسة: مخالفوا أهل السنة في الكرسي أربعة أقوال:

الأول: الكرسي هو العرش وهو قول الحسن ومرّ الرد عليه.

الثاني: أن الكرسي ليس ثمة حقيقة له، بل هو تمثيل لتقريب عظمة الله ـ جلّ وعلا ـ وهذا هو قول الذين ينفون كثيراً من الصفات التي تدل على عظمة الله وقدرته، وهو معروف من أقوال المعتزلة وطائفة من

---

(١) أخرجه ابن جرير في التفسير (٥٧٩٤).

(٢) رواه الحاكم (٢/٢٨٢)، والطبري (٥٧٩٢).

الأشاعرة، وقررّه سيد قطب في تفسيره وجعله قاعدة كلية. والقول بأن هذا كله تخييل إلغاء لكل الدلالات الشرعية للألفاظ، وإلغاء لكل الغيبيات، وهذا القول قدمه الزمخشري في كشافه وكأنه يميل إليه.

الثالث: أن الكرسي هو العلم، وهو مروي عن ابن عباس، ولكن الصحيح عن ابن عباس خلاف هذا القول، ويرد على هذا القول: أن مادة الكرسي تختلف عن مادة العلم، والكرسي ذكر الله ـ جلّ وعلا ـ عنه أنه وسع السمٰوات والأرض، والعلم ذكر عنه أنه وسع كل شيء: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].

الرابع: الكرسي عبارة عن الملك: وهذا غير جيد؛ لأن دلالة الكرسي اللغوية غير دلالة الملك. والكرسي وصف في السنة وآثار السلف بأوصاف تدل على أنه غير الملك فهذا التفسير حادث فلا يصار إليه في تفسير القرآن.

المسألة السادسة: أثر الإيمان بالعرش والكرسي: المؤمن إذا آمن بأن عرش الله ـ جلّ وعلا ـ حق وأنه عظيم ومجيد وكريم وأن النبي ﷺ حدث عن أحد حملة العرش بأن مسيرة ما بين عاتقه إلى شحمة أذنه خمسمائة عام. وأن السمٰوات والأرض بالنسبة إلى الكرسي كحلقة ملقاة في فلاة والكرسي بالنسبة إلى العرش كذلك. فلا شك أن هذا يؤول بالمؤمن إلى تعظيم الله ـ جل جلاله ـ وإجلاله وإلى الخضوع والذل لله الملك الجبار، واحتقار النفس ومعرفة قدرها الوضيع، وكذلك يورث الوجل والخوف وحب الله ـ جلّ وعلا ـ وتعظيمه والإنابة إليه وهذا كله من المقاصد الشرعية.



❖ **[وهو مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه].**

مقصوده بهذه الجملة أنه لما أثبت عرش الرحمٰن ـ جلّ وعلا ـ وأثبت الكرسي على ما جاء في النصوص بيّن أن خلق العرش واستواء الرب ـ جلّ وعلا ـ على العرش ليس لحاجة من الله ـ جلّ وعلا ـ ولكن الله هو الغني سبحانه وتعالىٰ، وهو مستغن عن جميع مخلوقاته، بل العرش وما دونه مفتقر إلى الرب ـ جلّ وعلا ـ فالله سبحانه هو الذي يحفظه وهو الذي بقدرته يحمله. وليس كما يظن أهل البدع من أن الاستواء على العرش يقتضي الحاجة إليه فنفوه، لا وكلا؛ بل هذا فعل فعله الله ـ جلّ وعلا ـ وصفة اتصف الله ـ جلّ وعلا ـ بها. فلأجل مخالفة المخالفين والرد على جهالة الجاهلين قال: «وهو مستغن عن العرش» فالله موصوف بالغنى المطلق من كل وجه، وكل الخلق مفتقر إليه، قال «محيط بكل شيء وفوقه» يعني: أن الرب سبحانه وتعالىٰ موصوف بإحاطته بكل شيء، وأنه سبحانه فوق كل شيء، ومعنى إحاطته: أن الرب ـ جلّ وعلا ـ محيط بصفاته بكل شيء بعظمته وبقدرته وبعلمه ـ جلّ وعلا ـ قال: «وفوقه» يعني أن الله موصوف بالعلو المطلق، علو وفوقية الذات والصفات. قال بعدها: «وقد أعجز ـ جلّ وعلا ـ عن الإحاطة خلقه». وذلك لعظمته وكماله ـ جلّ وعلا ـ لا شيء يحيط به قال تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وهذه الجملة فيها تقرير لعقيدة عظيمة من عقائد أهل السنة والجماعة مخالفة لطوائف كثيرة من الصفاتية، وفي هذه الجملة مسائل لبسط الكلام عليها:

المسألة الأولى: الله ـ جلّ وعلا ـ سمّى نفسه بالغني كما في قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [الممتحنة: ٦] ونحو ذلك من الآيات فهو سبحانه موصوف بالغنى، ومعنى اسم الغني الذي هو من أسماء الجلال والجمال: أنه سبحانه الذي يحتاج إليه كل شيء، وهو المستغني عن كل شيء، وهذا الغنى: غنى في القهر والملك وغنى لكمال القدرة.

المسألة الثانية: استغناؤه ـ جلّ وعلا ـ عن العرش وما دونه، يقتضي أن العرش وما دونه محتاج إليه ـ جلّ وعلا ـ من جهتين:

الأولى: لأنه لا قيام للعرش بنفسه فهو محمول بخلق سخرهم الله ـ جلّ وعلا ـ لحمله، وأقدرهم الله على ذلك بقدرته.

الثانية: أن كل شيء عبد لله ـ جلّ وعلا ـ ومن ذلك العرش وحملته ومن في السمٰوات والأرض: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ۝٩٣﴾ [مريم: ٩٣] وفي هذا تنبيه للعباد أن هذا المخلوق العظيم الذي مر وصفه مفتقر إلى الله ـ جلّ وعلا ـ يفضي إلى أن يعرف الإنسان ضعفه وذله وافتقاره إلى الواحد القهار سبحانه وتعالىٰ.

المسألة الثالثة: في قوله: «محيط بكل شيء وفوقه»: وصف الإحاطة جاء في القرآن في عدة آيات ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطُۢ ۝٥٤﴾ [فصلت: ٥٤]. والإحاطة في اللغة: هي الإتيان للشيء من جميع جهاته وجوانبه. وأما تفسير إحاطة الله ـ جلّ وعلا ـ فقد أعرض عن الخوض في تفسيره طائفة من علماء السلف حتى لا يظن أن معنى الإحاطة إحاطة ذات، وفسرها طائفة من العلماء تفسيراً يوافق ما قاله السلف، وذلك بقولهم: إن الإحاطة أنواع: إحاطة عظمة لله ـ جلّ وعلا ـ بمعنى أنها إحاطة سعة، وإحاطة صفات: إحاطة علم وقدرة وقهر وملك.

المسألة الرابعة: وهي أعظم المسائل وأجلِّها في قوله: «محيط بكل شيء وفوقه» يعني أنه مع إحاطته بكل شيء فهو فوق جميع الأشياء. والفوقية هي المسألة العظيمة في هذه الأمة. والفوقية بمعنى العلو. وتحت هذه المسألة مباحث:

المبحث الأول: أن العلو والفوقية ينقسمان إلى ثلاثة أقسام: ١ ـ علو وفوقية الذات ٢ ـ علو وفوقية القهر. ٣ ـ علو وفوقية القدر والشرف. وبعض أهل العلم يقسمهما إلى قسمين: ١ ـ علو وفوقية الذات. ٢ ـ علو وفوقية الصفات. والتقسيم الأول هو الأكثر. ومعنى علو وفوقية الذات: أن الله ـ جلّ وعلا ـ فوق جميع الأشياء وأنه الأعلى سبحانه وتعالىٰ، وعلو وفوقية

القهر: أنه سبحانه وتعالىٰ لا يغلب ولا يرام جنابه؛ بل هو القهار ذو الجبروت وذو الانتقام. والمبتدعة يثبتون علو وفوقية القدر والقهر وينفون علو وفوقية الذات.

المبحث الثاني: العلو والفوقية لله ـ جلّ وعلا ـ ثابت بدليل القرآن والسنة والعقل والفطرة. بل قال بعض العلماء: إن في القرآن والسنة ألف دليل لإثبات علو الله ـ جلّ وعلا ـ وفوقيته. وهذا يعني أن أمر العلو والفوقية من المسائل المتواترة، لهذا صرح عدد من أهل العلم بتكفير من أنكر علو الله ـ جلّ وعلا ـ على خلقه، ولأجل كثرة الأدلة جعلها ابن القيم أنواعاً، كل نوع تحته جمع من الأدلة، من تلك الأنواع:

الأول: أن الله سبحانه صرح بأنه فوق عباده: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨].

الثاني: جاء التصريح بمن قبل الفوقية. ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠].

الثالث: عروج الملائكة إلى الله والعروج: الصعود إلى أعلى.

الرابع: أنه سبحانه نص على صعود العمل الصالح إليه ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠].

الخامس: أن الله سبحانه اختص بعض عباده بأن جعلهم عنده، والعندية: عندية علو وفوقية. السادس: ما ذكر الله ـ جلّ وعلا ـ من تنزيله الكتاب من عنده.

المبحث الثالث: جاءت السنة بأدلة كثيرة على علو الله ـ جلّ وعلا ـ وفوقيته. «**وأنت الظاهر فليس فوقك شيء**»[(١)]. وحديث الجارية لما سألها: «**أين الله؟**» قالت: في السماء. . .»[(٢)]، وغير ذلك من الأدلة.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) مسلم كتاب المساجد (٣٣).

المبحث الرابع: الدلالة العقلية: دلالة العقل على علو الله - جلّ وعلا - بذاته متنوعة منها: أن وجود الله مثبت بالاتفاق، والوجود قدر مشترك، فالله موجود وخلقه موجودون، وهذان الوجودان إما أن يتمايزا أو يتداخلا، فإن تداخلا: فإما أن يكون الخلق محيطون والله - جلّ وعلا - في داخله خلقه، وإما أن يكون الله خلق الخلق بداخله، ولا أحد من جميع من يبحث هذه المسائل يقول بجواز ذلك. فإذن لا يبقى إلا أن يكون الوجودان متمايزان، وأن وجود الله - جلّ وعلا - فوق خلقه.

المبحث الخامس: الدليل الفطري: كل أحد يحس من فطرته - سواء علم الدين أم لم يعلم - أن قلبه عند الحاجة وعند الرغب والرهب وانقطاع الأسباب يتجه إلى العلو. وهذا شيء فطري مغروس في الإنسان.

المسألة الخامسة: نفاة العلو - علو الذات - نفوا الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة، واحتجوا بأدلة عقلية - زعموا - والدليل العقلي الذي من أجله نفوا علو الله - جلّ وعلا - قالوا: إن علو الذات يقتضي أن يكون الله - جلّ وعلا - في جهة، وإثبات الجهة - على أصلهم - يقتضي أنه جسم، فإذا كان جسماً - بحسب تأويلهم - فمعناه أننا نبطل الدليل الذي أثبتنا به وجود الرب - جل جلاله -. وأهل البدع أثبتوا وجود الرب - جلّ وعلا - عن طريق حلول الأعراض في الأجسام، قالوا: إن الجسم محدَث لحلول الأعراض فيه، فدل على أن الجسم لا يقوم بنفسه ويحتاج إلى محدث؛ وهو الرب - جلّ وعلا -. ودليل حلول الأعراض في الجسم باطل لا يسلم به. فأعظم إثبات لوجود الرب - جلّ وعلا -. هو الدليل القرآني ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الطور: ٣٥ - ٣٦].

المسألة السادسة: المقولة التي عند المتكلمين وطائفة من نفاة العلو: إن السماء قبلة الدعاء. وهذه كلمة باطلة، فالصلاة أعظم الدعاء وقبلتها البيت الحرام، فقبلة الدعاء هي قبلة الصلاة وهي قبلة الميت عند احتضاره ودفنه. وأكمل حالات الدعاء التوجه للكعبة.

المسألة السابعة: قال الطحاوي: «قد أعجز عن الإحاطة خلقه».
فالخلق لا يحيطون بالله ـ جلّ وعلا ـ لا بذاته ولا بصفاته، والإحاطة لا تعني عدم العلم بالشيء، وإنما تعني: العلم الكلي به أو الإحاطة به من جميع جهاته. والخلق لا يحيطون بالله ـ جلّ وعلا ـ علماً في الدنيا، وكذلك المؤمنون إذا رأوه يوم القيامة فإنها رؤية عين وليست رؤية إحاطة: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. والخلق عاجزون عن الإحاطة بالله ـ جلّ وعلا ـ وصفاته في الدنيا والآخرة.



❖ **[ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلاً وكلم موسى تكليماً إيماناً وتصديقاً وتسليماً].**

يريد بذلك أن أهل السنة والجماعة يصدقون ويؤمنون بما أخبر الله ـ جلّ وعلا ـ به في كتابه من صفاته واصطفائه لبعض خلقه، وقد ذكر الله لنا في القرآن «أنه اتخذ إبراهيم خليلا» وكذلك اتخذ نبينا محمد ﷺ خليلاً، وكلم الله ـ جلّ وعلا ـ موسى تكليماً وكذلك كلم الله نبينا محمداً ﷺ.

وهذه الجملة دخلت في العقائد لأجل مخالفة الجهمية والجعدية وأشباههم الذين نفوا خلة الله ـ جلّ وعلا ـ وكلامه. وقوله: «إيماناً وتصديقاً وتسليما» هذه الكلمات الثلاثة متغايرة، وهي تتداخل، فمن آمن فقد سلم، ومن صدق فقد آمن ومن آمن فهو مصدق ولكن من جهة الحقيقة، فقد يكون إيماناً وليس تصديقاً كقول المفوضة الذين آمنوا باللفظ دون المعنى. وهذه الجملة فيها مسائل تفصيلية:

المسألة الأولى: الله ـ جلّ وعلا ـ اتخذ إبراهيم خليلاً، بمعنى أنه اتصف بأنه أحب إبراهيم ـ عليه السلام ـ وأحبه حتى جعله خليلا. والخلة أخص من المحبة، وصفة المحبة ثابتة بالكتاب والسنة، قال تعالىٰ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] لذا من نفي المحبة فهو ينفي صفة الخلة وليس كل من نفى الخلة فأنه ينفي المحبة.

المسألة الثانية: معاني المحبة التي لم يأت بها دليل فإنه لا يثبت لله ـ جلّ وعلا ـ منها شيء ولا ينبغي أن يستعمله العبد كمثل لفظ العشق، ومن المعلوم أنه محبة عظيمة، وقد استعمله الصوفية في أن فلاناً يعشق الله، فهذا اللفظ لم يأت به دليل من الكتاب ولا السنة ولا أقوال الصحابة. وذلك أن لفظ العشق لا يخلو من تعد إما على نفسه أو على غيره، ومحبة الله لعباده مبنية على كمال العدل وكمال الجمال والرحمة.

المسألة الثالثة: هل يخبر عن الله ـ جلّ وعلا ـ أو العبد يخبر عن محبته لربه، بلفظ لم يرد؟ نقول: إن المحبة ثابتة في أصلها. فإذا كان اللفظ يشتمل على معنى صحيح وليس فيه تعد أو مخالفة للغة من جهة ما

يليق بالله ـ جل وعلا ـ من الصفات والكمال والجلال فهذا يجوز كلفظ المودة والشوق. أما ما لم يرد به الدليل وكان مشتملاً على معان باطلة، كالعشق والغرام والتيم فهذه يمنع منها ولا تجوز.

المسألة الرابعة: قال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]. صفة الكلام لربنا ـ جلّ وعلا ـ نؤمن بها؛ لأن الله ـ جلّ وعلا ـ أثبتها لنفسه في النصوص والكلام الذي هو صفة الله ـ جلّ وعلا ـ عند أهل السنة والجماعة: كلام قديم وحادث، قديم النوع حادث الآحاد، ويعنون به: أن الله ـ جلّ وعلا ـ لم يزل متكلماً متى شاء وكلامه لم ينقطع بل أفراده وآحاده لا تزال متجددة، والآحاد ينقسم إلى: ١ ـ الكلام الشرعي وهو القرآن والتوراة ونحو ذلك. ٢ ـ الكلام الكوني وهو الذي يأمر الله ـ جلّ وعلا ـ به في ملكوته، وقد سمى الله ـ جلّ وعلا ـ كلامه محدثاً يعني حديثاً جديداً وليس معناه مخلوقاً.



❖ **[ونؤمن بالملائكة والنبيين والكتب المنزلة على المرسلين ونشهد أنهم كانوا على الحق المبين]**

بعد أن ذكر تفصيل الكلام على الصفات وعلى القدر والعرش والكرسي وغيرها من المباحث المتصلة بركنين من أركان الإيمان وهما: الإيمان بالله والإيمان بالقدر، ذكر هنا بقية أركان الإيمان: الإيمان بالملائكة والأنبياء والكتب، وذلك أن أركان الإيمان التي جاءت في الكتاب والسنة ستة أركان: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. والمنتسبون إلى القبلة من الفرق الثلاث والسبعين يؤمنون بأركان الإيمان الستة على اختلاف بينهم في تفسير بعض المسائل فيها، وذلك لكثرة الأدلة المثبتة لها كقوله تعالىٰ: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وقوله: ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦] ومن السنة حديث جبريل المشهور. وبعض العلماء يعبر عن هذه الأركان بقوله: الأركان الخمسة؛ لأجل أن الآيات اقتصرت على ذكر الخمسة أركان وذلك بإدخال القدر في ركن الإيمان بالله. ومنهم من يجعلها سبعة أركان بإضافة الجنة والنار، وهما داخلتان في ركن اليوم الآخر. هذا ما يتعلق بالجملة السابقة إجمالاً، وتفصيلاً تحتها مسائل:

المسألة الأولى: الإيمان بهذه الأركان معناه التصديق الجازم بأن ما أخبر الله ـ جلّ وعلا ـ به عن هذه الأشياء فهو حق، وأن الملائكة حق إجمالاً وتفصيلاً، وأن النبيين حق إجمالاً وتفصيلاً وأن الكتب حق من عند الله إجمالاً وتفصيلاً.

المسألة الثانية: في تفصيل الكلام على هذه الأركان: أولها الإيمان بالملائكة وتحته مباحث:

الأول: في معنى الملائكة، الملائكة في اللغة: جمع ملأك وهي مقلوبة من مألك ومادة ألك بمعنى أرسل، والألوكة: الرسالة، فالملائكة: المرسلون؛ لكن رسالة خاصة على وجه التعظيم لها. وقد سمى الله الملائكة

مرسلين في قوله: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ۝١﴾ [المرسلات: ١]. وأما فيما دلت عليه الأدلة: فالملائكة عباد من عباد الله ـ جلّ وعلا ـ خلقوا من نور وجعلهم متفرغين لعبادته موكلين بشمول ملكوته، يعملون بأمره، ليسوا بذوي نقص لا في خلقهم ولا في خُلقهم.

الثاني: الملائكة درجات وطبقات، فأعظم الملائكة قدراً الثلاثة الذين خصهم النبي ﷺ في دعائه في صلاة الليل: جبريل وميكائيل وإسرافيل، وأفضلهم جبريل ثم ميكائيل ثم إسرافيل.

الثالث: الملائكة خلقوا من نور وملأوا السماء كما في الحديث: **«أطت السماء وحق لها أن تئط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك قائم أو ملك ساجد أو ملك راكع»**[1].

الرابع: الإيمان بالملائكة ركن الإيمان، فلا يوجد الإيمان إذا فقد الإيمان بالملائكة، وهذا يصدق على بقية أركان الإيمان. وأجمع العلماء على أن من لم يؤمن بالملائكة فهو كافر. وهذا الإيمان له حالان: إجمالي وتفصيلي. ومعنى الإيمان الإجمالي: أن كل أحد عليه فرض أن يؤمن بوجود الملائكة وأنهم عباد وليسوا بناتاً لله ـ جلّ وعلا ـ وأنهم لا يُعبدون. هذا هو القدر الواجب. وأما التفصيلي: فهو أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بكل ما أخبر به الله ـ جلّ وعلا ـ في كتابه أو أخبر به نبيه ﷺ عن الملائكة.

الخامس: الناس متفاوتون في إيمانهم بملائكة الله ـ جلّ وعلا ـ بسبب تفاوت العلم بدرجات هذا الركن، فكلما علم العبد شيئاً من أحوال الملائكة كلما زاد علمه ويقينه عن غيره ممن لم يعلم.

السادس: أثر الإيمان بالملائكة. الإيمان بالملائكة له أثر على العبد المؤمن في توحيده، وفي سلوكه وعمله وفي إيمانه بأركان الإيمان الأخرى. فأما أثره في التوحيد، فإن العبد إذا علم أن الملائكة عباد لله وأنهم يخافون ويخشون الله ـ جلّ وعلا ـ أبطلت لديه دعوى عبادة الملائكة، وكذلك إذا

---

(١) أحمد (١٧٣/٥)، والترمذي كتاب الزهد (٩).

علم أن الملائكة كاملوا توحيد الله؛ أثّر في نفسه وجعله يسعى لمعرفة هذا التوحيد وأما أثره من جهة السلوك والعمل، فإن العبد يوقن بوجود الكرام الكاتبين، فيجعل إحسانه للعمل ومراقبته لربه أعظم. وأما أثره في أركان الإيمان الأخرى فإن من الملائكة من هو موكل بالوحي الذي هو الكتب المنزلة، ومن ثمرات الإيمان بالكتب الإيمان بالأنبياء، ومن الملائكة من هو موكل بالنفخ في الصور وفي قبض الأرواح وفي خزانة الجنة والنار وغير ذلك من الأمور المتصلة بالإيمان باليوم الآخر، ومن الملائكة موكل بالقطر ومنهم موكل بالأجنة وهذا له صلة بالإيمان بالقدر. قال بعدها: «والنبيين»، الإيمان بالنبيين يقتضي الإيمان بالمرسلين وذلك من جهتين: الأولى: أن كل رسول نبي، الثانية: أن القرآن الكريم سُمِّي فيه المرسلون أنبياء، كما في سورة الأنبياء فجل من ورد فيها هم مرسلون. والتعبير بالرسل أولى لمجيئه في النصوص. وتحت ركن الإيمان بالنبيين مباحث:

الأول: في تعريف النبي: جاء النبي في القرآن في قراءتين: النبي، والنبيء، والنبي من صار في نبوة: يعني في ارتفاع عن غيره، والنبيء: هو من ينبىء، والنبي والنبيء: من اختصه الله ـ جلّ وعلا ـ بالإنباء والوحي فصار مرتفعاً عن غيره في المقام، وأما لفظ الرسول فهو من الإرسال.

الثاني: اختلف أهل العلم هل النبي والرسول بمعنى واحد أو نبيهما فرق؟ القول الأول من أهل العلم من قال: النبي والرسول بمعنى واحد، وذهب إلى هذا القول جمع من أهل العلم. القول الثاني: النبي غير الرسول، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] وحرف العطف و«لا» تقتضيان المغايرة. وقوله ﷺ: **«ويأتي النبي وليس معه أحد»**[١] وهذا محتمل: أنه لم يرسل إلى أحد أو أن لم يستجب له أحد. ويقوي احتمال أنه لم يرسل إلى أحد قوله ﷺ: **«ما بعث الله من نبي إلا وأعطاه من الآيات ما على مثله آمن البشر. . »**[٢] فدل على أن كل

---

(١) البخاري (٥٧٥٢)، ومسلم (٢٢٠).

(٢) البخاري فضائل القرآن (١).

نبي أعطي آية آمن بها من آمن. لهذا قوله ﷺ: **«ويأتي النبي وليس معه أحد»** لأجل أن الرسالة مقصورة على هذا النبي وحده. ومما استدلوا به أيضاً: حديث أبي ذر الطويل في ذكر عدة الأنبياء والمرسلين(١)، وهذا يقوي الاستدلال بالتفريق بينهما.

الثالث: اختلف العلماء في تعريف النبي والرسول. القول الأول: فمنهم من قال: النبي: من أوحي إليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه. والرسول: من أوحي إليه بشرع وأمر بالتبليغ. والقول الثاني: النبي: من أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه إلى قوم موافقين أو لم يؤمر بالتبليغ. والرسول: من أوحي إليه بشرع أو بكتاب وأمر بتبليغه إلى قوم مخالفين له. يعني في أصل الدين. والقول الثاني: هو المشهور عند عدد من المحققين واختيار شيخ الإسلام، وذلك أن النبي والرسول يشتركان في وقوع الإرسال عليهما ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] ولكن جهة الإرسال تختلف.

الرابع: الأنبياء والرسل درجات في الفضل. قال تعالىٰ: ﴿تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ﴾ [البقرة: ٢٥٣] ومن الأنبياء والمرسلين أولو العزم من الرسل قال تعالىٰ: ﴿فَٱصۡبِرۡ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلۡعَزۡمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥] واختلف العلماء في من هم أولو العزم على أقوال: الأول: أن كل رسول هو من أولي العزم. الثاني: أنهم المذكورون في سورة الأنعام وعددهم ثمانية عشر. الثالث: أنهم خمسة والمذكورون في قوله تعالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ﴾ [الشورى: ١٣] وهذا القول هو الأرجح ويقويه أنهم من يستغيث الناس بهم في عرصات القيامة في طلب تعجيل المحاسبة.

الخامس: ما يؤتيه الله ـ جلّ وعلا ـ الأنبياء والمرسلين للدلالة على صدقهم تسمَّى آيات وبراهين. وأما تسميتها معجزات فهو لفظ حادث، ولا نمتنع من إطلاقه لكن بقيوده الشرعية. والفرق بين الآية والمعجزة: أن الآية

---

(١) أحمد (٥/٢٦٦).

والبرهان جاء الدليل بها، وأما المعجزة فلم يأت الدليل به. ولفظ المعجزة فيه إجمال، ووجهه: إعجاز لمن؟ هل هي للناس أم لأهل زمان معيّن أم للجن والإنس أم للجن والإنس والملائكة. والصحيح: أن المعجزة هي ما صار الإعجاز به للجن والإنس.

السادس: معنى الإيمان بالأنبياء والمرسلين: أننا نؤمن بأن الله ـ جلّ وعلا ـ بعث وأرسل مرسلين وأيدهم وكانوا أصلح أهل زمانهم وأتقاهم وأعلمهم بربهم. فنؤمن بكل نبي علمناه أو لم نعلمه. والإيمان لهم على درجتين: إيمان إجمالي: وهو الإيمان بكل رسول أرسله الله ـ جلّ وعلا ـ وكل نبي علمنا أو لم نعلم وإيمان تفصيلي: بأن كل من علمنا رسالته ونبوته بالدليل فهذا يجب علينا أن نؤمن به وأن نتولاه ونحبه، فكلهم أكمل الخلق إيماناً وتوحيداً. وثمة إيمان خاص بهذه الأمة: أمة الإجابة وأمة الدعوة، أنه يجب عليهم الإيمان بمحمد بن عبدالله الهاشمي القرشي الذي أرسله الله ـ جلّ وعلا ـ للناس أجمعين وبه ختمت النبوة.

السابع: من كذّب برسول بعد العلم به، فإنه مكذب بجميع الأنبياء والمرسلين وقال تعالىٰ: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الشعراء: ١٠٥] ونوح أول الرسل؛ فلما كذبوه كان تكذيباً لجميع المرسلين. وقال تعالىٰ: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

قال بعدها: «والكتب المنزلة على المرسلين»، خص إنزال الكتب بالمرسلين؛ لأنهم هم الذين يؤتيهم الله ـ جلّ وعلا ـ الكتاب، وأنزل الله ـ جلّ وعلا ـ كتباً كثيرة منها ما نعلم ومنها ما لا نعلم، قال تعالىٰ: ﴿وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ﴾ [الشورى: ١٥] وتحت هذا الركن مباحث:

الأول: كتب الله ـ جلّ وعلا ـ كلها كلامه ـ جلّ وعلا ـ سمعه منه جبريل فأنزله على رسله والكتب هي وحي الله ـ جلّ وعلا ـ وقد تكون بواسطة الرسول الملكي إلى الرسول البشري، وقد تكون مباشرة، ومنها ما كتبه الله ـ جلّ وعلا ـ بيده الكريمة العظيمة جل جلاله، ومنها ما نزل به جبريل إلى رسوله.

الثاني : كتب الله ـ جلّ وعلا ـ متفقة من جهة التوحيد، وهذا يُعنى به شيئان: الأول: أصل التوحيد: وهو عبادة الله ـ جلّ وعلا ـ وحده، ورد عبادة غيره، والكفر بالطاغوت والبراءة من الشرك وأهله. الثاني: أصول الإيمان الستة، فهذا قدر متفق عليه لأن جهة الإيمان بها الخبر، وهو لا ينسخ ولا يكذب. وأما الشرائع والأحكام والقصص والأوامر والنواهي فهي تختلف من كتاب إلى آخر فالله يوحي ما يشاء وفق حكمته العظيمة.

الثالث: الإيمان بالكتب على درجتين: إجمالي وتفصيلي، فالإجمالي: يجب على كل أحد أن يؤمن بكل كتاب أنزله الله ـ جلّ وعلا ـ علمه أم لم يعلمه. والتفصيلي: كل كتاب جاء به الدليل وسمع به المسلم فيجب أن يؤمن به على وجه التفصيل: كالتوراة والإنجيل والزبور وكتب موسى وإبراهيم، وأكدها وأعظمها الإيمان بهذا القرآن ويشمل أشياء:

أولاً: الإيمان بأن القرآن كلام الله ـ جلّ وعلا ـ أوحاه إلى نبيه ﷺ.

ثانياً: أن القرآن ناسخ لما قبله، فالواجب اتباعه والعمل بما فيه.

ثالثاً: أن القرآن مهيمن على الكتب وشاهد عليها.

المبحث الرابع: الأظهر أن الكتب غير الصحف، والله أعطى موسى عليه السلام صحفاً وأوحى إليه بالتوراة فهي وحي مستقل. إذا تبين ذلك فإن بعض أهل العلم يسمي الأركان الستة بالأصول الخمسة وذلك لمجيئها في أكثر الآيات دون ذكر القدر، فالقدر جاء في القرآن منفصلاً. وأهل البدع وضعوا أصولاً لهم في مقابلة هذه الأصول، فالمعتزلة جعلوا لهم أصولاً خمسة لتميزهم عن غيرهم وهي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والرافضة جعلوا أصولهم: التوحيد والعدل والنبوة والإمامة. والذي دلت عليه النصوص أن أركان الإيمان هي الستة التي جاءت في حديث جبريل.



❖ **[ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين، ما داموا بما جاء به النبي ﷺ معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين].**

يريد الطحاوي - رحمه الله - أن أهل السنة والجماعة يسمون أهل القبلة - وهم من توجه في صلاته إلى الكعبة - يسمونهم مسلمين مؤمنين؛ لأن هذا هو الأصل، فمن يستقبل القبلة يخالف المشركين والوثنيين واليهود والنصارى، وقد جاء في الأثر «**من أكل ذبيحتنا واستقبل قبلتنا فله ما لنا وعليه ما علينا**» ولكن هذا ليس وصفاً مانعاً من خروجه من الدين، لهذا اشترط له شرطاً وقال: ما داموا بما جاء به النبي ﷺ معترفين يعني: لو أنكروا ما جاء به النبي ﷺ أو شيئاً مما جاء به النبي ﷺ فإنهم لا يسمون مسلمين مؤمنين. وقال: «وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين» يعني: إذا كانوا لم ينكروا شيئاً مما جاء به النبي ﷺ، ويريد بهذه الجملة مخالفة الخوارج والمعتزلة ومن شابههم، ممن يكفرون بالذنوب، وتحت هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: قوله: «أهل قبلتنا» مصطلح أهل القبلة لم يرد في النصوص، وإن كان ورد قوله ﷺ: «**ومن استقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فله ما لنا وعليه ما علينا**»[1] فاستقبال القبلة مميزٌ عن الكفار واليهود والنصارى. وللتوضيح تقول: إن أهل القبلة لفظ يطلق على طائفتين: الأولى: وهم المستحقون لهذا الوصف، وهم أهل الإسلام الصحيح الذين كانوا على مثل ما كان عليه محمد ﷺ وأصحابه، فيدخل فيه الصحابة والتابعين وتبع التابعين ومن كان على منهاجهم وعقيدتهم إلى يوم الدين. الثانية: هم كل منتسب إلى الإسلام سوءاً كان فيه مكفر باطناً أم ليس فيه مكفر، فيدخل في ذلك أهل الأهواء والبدع والمنافقين. فإذن «أهل القبلة» ليس وصفاً لطائفة واحدة؛ بل هو وصف متمايز أهله فيه. فالولاية الخاصة لمن كان متحققاً بوصف الطائفة الأولى، وأما من كان من أهل البدع والأهواء فله حكم الإسلام، ولا يخرج منه إلا إذا أتى مكفراً. وأما المشركون شركاً أكبر ممن يعبد غير الله ويذبح لغير الله ويستغيث بغير الله، ممن ولد في دار الإسلام،

---

(١) البخاري (٣٩١) وغيره.

فهل يصدق عليه أنه من أهل القبلة؟ على قولين لأهل العلم:

الأول: أنهم ليسوا من أهل القبلة؛ لأن صلاتهم باطلة فاستقباله للقبلة لغو.

الثاني: أن الأصل في المسلم الإسلام حتى يثبت عنه أو منه ما يخرجه من الدين. فهم يبقون في الطائفة الثانية حتى تقوم عليهم الحجة الرسالية وهذا هو الأولى.

المسألة الثانية: «نسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين» يظهر من كلام الطحاوي أن الإسلام والإيمان عنده معناهما واحد، وهذا خلاف القول الصحيح، وإن كانت الجملة السابقة ليست ملزمة له بهذا القول، فهذه الكلمة لا تدل بنفسها على أنه يجعل الإسلام والإيمان بمعنى واحد.

المسألة الثالثة : اسم أهل القبلة والإسلام والإيمان لا بدَّ من بقاء ما يدل عليه وهو ما ذكره في قوله: «ما دواموا بما جاء به النبي ﷺ معترفين وله بكل ما قال وأخبر مصدقين» فمن ارتكب مكفراً فإنه يخرج من اسم الإسلام والإيمان ولو استقبل القبلة. ما دام ثبت عنه بيقين خروجه من الدين. وقوله: «معترفين» الاعتراف: الإقرار بأن ما جاء به النبي ﷺ في كل مسألة حق، فما كانت دلالته قطعية غير محتملة فجحوده كفر، وأما ما كانت دلالته محتملة وصار مجال للتأويل فإنه لا يسلب عنه اسم الإسلام والإيمان، لهذا نص أئمة الدعوة على أن متأولة الصفات ليسوا كمنكري الصفات، فالمتأولة كالأشاعرة لم يكفرهم أهل العلم لأجل الشبهة.

فهنا فرق بين الرد وما بين التأويل، كذلك يفرق بين الإقرار الذي يقابله الجحد وبين الالتزام الذي يقابله الامتناع. فالجاحد ما يقر بالتحريم أصلاً فهو مناقض للاعتراف. وأما الامتناع: فهو مقر بوجود الحكم ولكنه لا يلتزم به ويقول: أنا لا أدخل في هذا الخطاب أصلاً. كمثل ناكح امرأة أبيه الذي أمر أن يقتل ويخمس ماله[1]، لا لكونه جحد، بل لكونه امتنع. فإذن

---

(١) أحمد وأبو داود (٤٤٥٧).

معتقد أهل السنة والجماعة في هذه المسألة أن من ثبت في حقه اسم الإسلام والإيمان فإنه يبقى على هذا الاسم ما لم يأت بشيء من الأقوال أو الأعمال أو الاعتقادات ترد هذا الأصل بوضوح لا بالاحتمال.



❖ **[ولا نخوض في الله ولا نماري في دين الله].**

يعني: لا نخوض في ذات الله ـ جلّ وعلا ـ، ولا نلقي الاغلوطات والشبه والشكوك في دين الله ـ جلّ وعلا ـ، بل نتكلم عن الذات العليه ـ جلّ وعلا ـ وعن صفاته ـ سبحانه وتعالىٰ ـ بما جاء في الكتاب والسنة. فأهل السنة يفارقون أهل الأهواء والبدع، فلا يخوضون في شيء إلا ما دل عليه الكتاب والسنة. وتحت الجملة مسألتان:

المسألة الأولى: الخوض في ذات الله محرم، وكذلك التفكر في ذات الله ـ جلّ وعلا ـ لكن المأمور به التفكر في آلاء الله ـ جلّ وعلا ـ وقد ثبت عن النبي ﷺ قوله: «**تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله فتهلكوا**»[1]: وآلاء الله: آياته وهي نوعان: آيات مرئية: وهي ملكوته في السماوات والأرض، وآيات متلوة: وهي القرآن. والتفكر من أعظم العبادات التي تورث الخشوع والطمأنينة والسكينة وتعظيم الرب ـ جلّ وعلا ـ.

المسألة الثانية: المراء مذموم، وضابطه: أن يورد الشيء بقصد الانتصار للنفس أو مغالبة من أمامه. وقد صح عنه ﷺ: «**أنا زعيم بيت في أعلى الجنة لمن ترك المراء وهو محق** ..»[2] فمن سمة أهل السنة أنهم لا يمارون في دين الله، وقيل سئل الإمام مالك: الرجل تكون عنده السنة أيجادل عنها؟ قال: لا، يخبر بالسنة فإن قبلت منه وإلا سكت.



---

(١) الطبراني في الأوسط (٦٤٥٦)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/٧٥).

(٢) أبو داود (٤٨٠٠)، الترمذي (١٩٩٣).

❖ **[ولا نجادل في القرآن، ونشهد أنه كلام رب العالمين، نزل به الروح الأمين، فعلمه سيد المرسلين محمداً ﷺ، وهو كلام الله تعالىٰ لا يساويه شيء من كلام المخلوقين، ولا نقول بخلقه ولا نخالف جماعة المسلمين].**

هذه الجملة مشتملة على عقيدة مباركة عظيمة في القرآن. والإيمان به ركن الإيمان، ويشمل الإيمان به عند أهل السنة: أنه كلام الله تعالىٰ، وأنه منزل من رب العالمين جل جلاله وأن هذا القرآن لا يشبه شيئاً من كلام المخلوقين، وأنه غير مخلوق، بل هو صفة الله ـ جلّ وعلا ـ. قال تعالىٰ: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]. وقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٤].

والمجادلة في القرآن دلت السنة على أنه مذمومة ومحرمة، ففي الصحيح أن النبي ﷺ خرج عليهم يوماً وهم يتجادلون في القرآن، هذا ينزع بآية وهذا ينزع بآية فكأنما فقئ في وجهه حب الرمان يعني من الغضب فقال لهم: «**أقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم فإذا اختلفتم فقوموا** ..»[(١)]، فالتجادل بالاختلاف في القرآن المبنى على أهواء النفوس، هذا ليس من صفة أهل الإيمان، وإنما المجادلة لبيان الحق ولبيان وجه الدليل. قال: «ونشهد أنه كلام رب العالمين» يعني: نعلن ونخبر مع اعتقادنا ويقيننا بأنه ليس كلام مخلوق؛ بل هو كلام رب العالمين، وهذه الجملة تحتها مسائل:

المسألة الأولى: عرفت المجادلة بأنها: إيراد الحجة على القول المختلف فيه من المختلفين. والمجادلة قسمان: مجادلة مذمومة: ويراد بها الانتصار للنفس وللقول، دون تحر للحق. ومجادلة محمودة: وهي مأمور بها في الشرع والغرض منها الوصول إلى الحق وإرشاد الضال وتبيين حجة الله ـ جلال وعلا ـ. قال تعالىٰ: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

---

(١) أحمد (١٧٨/٢)، والترمذي كتاب القدر (١).

وقال بعض أهل العلم: إن الجدل هو المجادلة، والأظهر أن الجدل نوع من الخصومة جاء ذكره في القرآن في معرض الذم. والمجادلة بالقرآن أن تورد الحجة من كتاب الله ـ جلّ وعلا ـ وتورد وجه الاستدلال، وهي محمودة، والمجادلة في القرآن: أن يختلف في حجيته أو تضرب بعض الآيات ببعض أو يخاض في الأمور الغيبية ونحو ذلك وهذه مذمومة.

المسألة الثانية: كل طوائف الضلال من أمة الإجابة جادل في القرآن، وذلك أنهم أسسوا مذاهب لهم واعتقادات؛ فإذا جاء الدليل من القرآن على خلاف ما هووه، جادلوا فيه. والمتقرر أن القرآن أقسام ثلاث:

الأول: محكم كله ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

الثاني: متشابه كله ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣].

الثالث: منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].والمحكم ما اتضحت دلالته، والمتشابه: ما اشتبهت دلالته، وكونه متشابها هذا على بعض هذه الأمة، أما المتشابه الكلي الذي لا يعلمه أحد فهذا لا يوجد في القرآن. والراسخون في العلم يردون المتشابه إلى المحكم ويقولون: آمنا به كل من عند ربنا. أما أهل الضلال فإنهم اعتمدوا على المتشابه ولم يرجعوه إلى المحكم.

المسألة الثالثة: في قوله (ونشهد أنه كلام رب العالمين).

هذا فيه تقرير لعقيدة أهل السنة بأن القرآن كلام الله وأنه حروف وكلمات وجمل وآيات وسور وأنه ألفاظ ومعاني. وأنها جميعاً من الله ـ جلّ وعلا ـ فالقرآن كلام الله ـ جلّ وعلا ـ بحروفه ومعانيه تكلم به ـ جلّ وعلا ـ فسمعه منه جبريل ـ عليه السلام ـ فبلغه لنبيه ﷺ كما سمعه.

المسألة الرابعة: في قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ١٩٣﴾ [الشعراء: ١٩٣]: الروح الأمين: جبريل ـ عليه السلام ـ سمي روحاً: لفضله وتميزه عن الملائكة، ولأنه ينزل بالروح من أمر الله وهو الوحي وأمينا: لأنه مؤتمن على أعظم ما يؤتمن عليه وهو كلام الله ـ جلّ وعلا ـ ووحيه.

المسألة الخامسة: قال: (لا يساويه شيء من كلام المخلوقين).

يعني: لا يشابهه ولا يدانيه ولا يكون مساوياً له وذلك لأنه معجز وكونه معجزاً لأنه كلام الله. وهذا للدلالة على إعجاز القرآن. وهو لم يقصد التقرير الابتدائي أي: أن يقال: إن كلام الله تعالىٰ لا يساويه شيء من كلام المخلوقين ابتداءاً، لأن هذا فيه نوع ترك للأدب الواجب مع القرآن.

المسألة السادسة: قال: (ولا نقول بخلقه) فمعتقد الصحابة والتابعين وتبعهم وأئمة الإسلام وأئمة أهل السنة والجماعة ومعتقد عامة المنتسبين إلى الإسلام أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود ـ سبحانه وتعالىٰ ـ وأن القول بخلقه ضلال وخروج عن جماعة المسلمين من زمن الصحابة إلى زمننا الحاضر. وينصر القول بخلق القرآن من أهل البدع في الحاضر الزيدية والإباضية والرافضة، واتباع المعتزلة من العقلانيين.

المسألة السابعة: شبهة من قال بخلق القرآن: أن القرآن حروف وكلمات وصوت فإذا قيل أنه كلام الله ـ جلّ وعلا ـ الذي هو صفته، صار الله ـ جلّ وعلا ـ محلاً لما هو من صفة الأجسام والتقطع في الكلام، وهذا التقطع إنما هو من صفات من له نفس، وهذه من صفات المخلوقين، ولهذا جعلوا القرآن مخلوقاً، وأيضاً قولهم مبنى على دليل حلول العرض في الجسم ـ وقد مر معنى إبطاله ـ. ولأجل أن القول بخلق القرآن مبنى على شبهة، فإن أئمة أهل الإسلام كفروا في خلق القرآن بالنوع ولم يكفروا كل أحد قال به. فإذا معتقد أهل السنة والجماعة أن القول بخلق القرآن من أبطل الباطل وهو كفر؛ لأن معنى القول بأن صفة الله مخلوقة فيه تنقص عظيم للرب ـ جلّ وعلا ـ وتنقص الرب ـ جلّ وعلا ـ كفر به. وهو أعظم من الاستهزاء المجرد.

المسألة الثامنة: قال «ولا نخالف جماعة المسلمين» جماعة المسلمين يراد بها نوعان: جماعة في الدين وجماعة في الأبدان. وكل منهما مأمور بالتزامه والتمسك به. والجماعة في الدين تقود إلى الاجتماع في الأبدان، والجماعة في الدين تقود إلى الاجتماع في الأبدان، وجماعة الأبدان يقوى

معها الاجتماع في الدين. فالواجب التزام جماعة الدين بعدم الخروج عن ما كان عليه الصحابة وسلف هذه الأمة، وكذلك لزوم جماعة الأبدان بعدم شق عصا الطاعة ولزوم السمع والطاعة لولي الأمر. فإذن الجماعة لها إطلاقان. الجماعة بمعنى الاجتماع على عقيدة السلف، فمن كان على معتقد السلف فهو الجماعة وإن كان واحداً. والإطلاق الثاني: الجماعة في الأبدان وهو أن يلزم إمام المسلمين وجماعتهم. فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام فيعتزل الفرق كلها ويعبد الله ـ جلّ وعلا ـ على بصيرة.



❖ **[ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله ولا نقول لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله].**

هذه الجملة من كلامه ـ رحمه الله ـ من الأصول العظيمة في معتقد أهل السنة والجماعة في أنهم لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بمجرد حصول الذنب منه ـ كما ذهبت إلى ذلك الخوارج ـ إلا إذا استحله باعتقاد كونه حلالاً له؛ أو حلالاً مطلقاً. وكذلك حصول الذنب من أهل القبلة لا يعني أن هذا المؤمن لم يتأثر إيمانه ـ كما تقوله المرجئة.

ومسألة تكفير المنتسب إلى القبلة الذي ثبت إسلامه وإيمانه بيقين، قاعدة أهل السنة والجماعة: أنهم لا يخرجونه من الإسلام والإيمان بمجرد حصول الذنب؛ بل لا بدَّ في الذنوب العملية من الاستحلال، وهم مع ذلك يخطئون أو يضللون أو يفسقون بحسب الحال كل من يحصل منه ذنب. إذا تبين ذلك فهاهنا ثمة مسائل:

المسألة الأولى: استدل أهل السنة والجماعة على أن من أصابه ذنباً من أهل القبلة فإنه لا يكفر بجملة من أدلة الكتابة والسنة منها: وقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]. والقاتل داخل في خطاب المناداة بالإيمان، قال ـ سبحانه ـ بعدها: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] فسماه أخاً له، فدل على أن حصول القتل على عظمه لم ينف اسم الإيمان. وكذلك قوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩﴾ [الحجرات: ٩] فسماهم مؤمنين مع وجود الاقتتال. ومن النظر: فالكبائر: كالسرقة والزنا والقذف والقتل شرعت فيها ولها الحدود المطهرة، والمرتد يقتل على كل حال، ولو كانت تلك الكبائر مخرجة من الملة لصار الحد فيها القتل لقوله ﷺ: **«من بدل دينه فاقتلوه»**[1]. ومما

(١) البخاري (٣٠١٧).

استدل له أهل السنة على أن الذنوب تؤثر في الإيمان قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا...﴾ [النساء: ٩٣]. ومشروعية الحدود، ومن السنة قول النبي ﷺ: «**لا يدخل الجنة قتات**»[١]، «**لا يدخل الجنة قاطع رحم**»[٢].

المسألة الثانية: الخوض في مسائل التكفير بلا علم من كبائر الذنوب وذلك لأوجه:

الأول: أن الإسلام والإيمان ثبتا في حق المعين بيقين، فإخراجه منه بغير حجة من الله ـ جل جلاله ـ أو من رسوله ﷺ من القول على الله بلا علم.

الثاني: مسألة التكفير أول من خاض فيها الخوارج فأنكر عليهم الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أشد الإنكار، فالخوض فيها شعار أهل الأهواء. والتزام نهج اتقى الأرض بعد رسول الله ﷺ هو المتعين.

الثالث: قال النبي ﷺ: «**من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما**»[٣] يعني: إن كان كافراً فهو كما ادعى عليه، وإلا عاد القول إلى صاحبه، وهذا وعيد شديد ومنشأ التكفير: من الهوى والجهل والأمثلة عليها كثيرة، وقد يكون مبعثه من الغيرة كما فعل عمر في قصة حاطب المشهورة في السيرة.

المسألة الثالثة: افترقت هذه الأمة في مسألة التكفير إلى ثلاث طوائف، الأولى: من كفر بكل ذنب وجعل الكبيرة مكفرة وموجبة للخلود في النار، وهؤلاء هم الخوارج والمعتزلة وطوائف من المتقدمين ومن أهل هذا الزمان. الثانية: من قالت: إن المؤمن لا يمكن أن يخرج من الإيمان إلا بانتزاع التصديق القلبي منه وحصول التكذيب، وهم المرجئة وهؤلاء درجات

---

(١) مسلم (١٠٥).

(٢) البخاري (٥٩٨٤)، ومسلم (٢٥٥٦).

(٣) البخاري (٦١٠٣)، ومسلم (٦١) وأحمد.

وطوائف أيضاً. الطائفة الثالثة: وهم الوسط والذين نهجوا ما دلت عليه الأدلة، فقالوا: إن الملِّي قد يخرج من الدين بتبديله الدين ومفارقته للجماعة بقول أو عمل أو اعتقاد أو شك، فإذا اجتمعت شروط التكفير وانتفت موانعه يحكم العالم والقاضي بما يجب من الردة ومن القتل بعد الاستتابة في أغلب الأحوال.

المسألة الرابعة: دل الوحيان أن الناس ثلاثة أصناف: المؤمنون، والكفار، والمنافقون. فالمؤمن والمسلم: من دخل في الإسلام ونطق بالشهادتين وأتى بلوازمها، والكافر الأصلي قد يكون كتابياً أو وثنياً أو مجوسياً أو من عباد الأوثان وأشباههم، والمنافق: من أبطن الكفر وأظهر الإسلام، فمن حصل منه ذنب فإنه لا يخلو إما أن يكون مؤمناً، فإنه ليس كل ذنب يخرجه من الإيمان، وأما الكفار والمنافقون فهم خارجون أصلاً عن الدين.

المسألة الخامسة: من أصول أهل السنة والجماعة في هذا الباب أنهم فرقوا بين التكفير المطلق وما بين التكفير المعين فالأصل تكفير من كفره الله ـ جلّ وعلا ـ وكفره رسول الله ﷺ كاليهود والنصارى وعباد الأوثان والمجوس وأهل الشرك. كذلك يطلق القول في تكفير من حكم الله ـ جلّ وعلا ـ بكفره ممن أنكر شيئاً في القرآن: فنقول: من أنكر آية من القرآن أو حرفاً فإنه يكفر من استحل الربا المجمع على تحريمه فإنه يكفر. أما إذا جاء التشخيص على معين فإنهم يعتبرون هذا من باب الحكم على المعين فيرجعونه للقضاة والمفتين ممن يحسنون إثبات الشروط والموانع. والتكفير المطلق غير المحدد مما يلزم المؤمن أن يتعلمه ليسلم لأمر الله ورسوله ﷺ ويعتقد ما أخبر الله به من التكفير.

المسألة السادسة: أخذ على الطحاوي في قوله: (ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله). قوله: بذنب، وهذا يفهم منه: أنه لا يكفر بأي ذنب، فيعني، أي ذنب لا يكفر به حتى يستحله، وهذا خلاف المعتقد الصحيح، وأهل العلم يعبرون بتعبير آخر هو مراد الطحاوي ـ رحمه الله ـ:

ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بمجرد ذنب، أو بكل ذنب. ومقصود الطحاوي بقوله: بذنب: الذنوب العملية من الكبائر كالزنا وذلك لأنها هي التي حصل النزاع بها مع الخوارج، ويدل عليه أنه قال بعدها: ما لم يستحله، والاستحلال غالبه من الذنوب العملية.

المسألة السابعة: قوله: (ما لم يستحله) الاستحلال معه يكون مرتكب الكبيرة كافراً، وضابط الاستحلال: اعتقاد كون هذا الفعل حلالاً وله صورتان: الأولى: أن يعتقد كونه حلالاً له دون غيره وهذه تسمى الامتناع، الثانية: أن يعتقد كونه حلالاً مطلقاً له ولغيره وهذه تسمى التكذيب أو الجحد المطلق. فالذنوب المجمع على تحريمها والمعلومة من الدين بالضرورة مما لا يحتاج معها إلى استدلال، فإننا نقول: من اعتقد إباحتها فإنه يكفر مثل الزنا ونحوه. أما إذا كان الذنب مختلفاً فيه إما في أصله أو في صورة من صوره فإنه لا يكفر من اعتقد حل هذا الأصل المختلف فيه كالنبيذ الذي أباحه طائفة من التابعين ونحوه.

المسألة الثامنة: مما حصل به الاشتباه وله صلة بلفظ الاستحلال: الجحد والتكذيب. وطائفة من أهل العلم يجعلون التكذيب والجحد شيئاً واحداً. والأصح أنهما شيئان مختلفان، قد يجتمعان وقد يفترقان، ويدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]. فنفى عنهم التكذيب وأثبت لهم الجحد فدل على المغايرة. والاستحلال اعتقاد كون المحرم حلالاً، فمعه جحد قلبي وليس بالضرورة جحد لساني. والتكذيب هو عدم اعتقاد صدور الخبر أو الأمر أو النهي. وأكثر مسائل التكفير تعود إلى التكذيب.

المسألة التاسعة: قول من قال: إن أهل البدع والضلالات والمخالفين في التوحيد أو الصفات أنهم يكفرون إذا خالفوا ما دل عليه الكتاب والسنة؛ هذا قول غلط وليس بصواب عند أئمة أهل السنة والجماعة؛ بل الصواب أن أهل البدع لا يكفرون بإطلاق، فليس كل من خالف الحق في المسائل العلمية يعد كافراً؛ بل قد يكون مذنباً أو مخطئاً أو متأولاً.

المسألة العاشرة: تكفير المعين يشترط فيه إقامة الحجة، وإقامتها شرط لأمرين:

الأول: في العذاب الأخروي، يعني استحقاق العذاب الأخروي.

الثاني: استحقاق العذاب الدنيوي. والدليل على ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥] فشرط لتوليه المشاق وجعل جهنم مصيراً له أن يكون تبين له الهدى. وكل رسول بعث لإقامة الحجة على العباد. وإقامة الحجة تحتاج إلى مقيم وإلى صفة، أما المقيم فهو العالم بحال الشخص، وأما الصفة فهي أن تكون حجة رسالية بينة. يعني أن تكون قول الله - جلّ وعلا - وقول رسوله ﷺ، وأما فهم الحجة فإنه لا يشترط في الأصل، ومعنى عدم اشتراطه: أننا نقول: ليس كل من كفر: كفر عن عناد؛ بل ربما كفر بعد بلاغ الحجة وايضاحها له، ولكن عنده مانع من هوى أو ضلال قال - جلّ وعلا -: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الأنعام: ٢٥] ولكن في بعض المسائل - كمسائل الصفات - جعل عدم فهم الحجة مانعاً من التكفير وذلك لعظم الشبهة. وفهم الحجة يراد به: أن تكون الحجة أرجح من الشبه التي عنده.

المسألة الحادية عشرة: في قوله: (ولا نقول ولا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله)، هذا فيه مخالفة للمرجئة الذين جعلوا أصل الإيمان التصديق فلا يتأثر زيادة ونقصاً لهذا لم يجعلوا الذنوب تضر مع الإيمان وهم درجات - يأتي بيانهم إن شاء الله -.

المسألة الثانية عشرة: المسألتان السابقتان فرع لأصل عند أهل السنة وهي قاعدة الوسطية، فأهل السنة وسط بين الخوارج والمعتزلة وبين المرجئة، فهم يحذرون من الذنوب ويتوعدون بها ولكن لا يخرجون فاعلها من الإيمان إلا بعد تمام الشروط وانتفاء الموانع، فلهم الطريق الوسط في كل أبواب الاعتقاد والعمل.



❖ **[ونرجو للمحسنين من المؤمنين أن يعفو عنهم ويدخلهم الجنة برحمته، ولا نأمن عليهم ولا نشهد لهم بالجنة ونستغفر لمسيئهم ونخاف عليهم ولا نقنطهم].**

هذه الجملة فيها بيان لما يجب على المرء المؤمن أن يعامل به نفسه وأن يعامل به غيره من إخوانه المؤمنين. فأهل الإيمان منهم المحسن ومنهم المسيء ومنهم من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فالمحسن المسدد نرجو أن يدخله الجنة ربه ـ جلّ وعلا ـ برحمته، والمسيء نخاف عليه أن يؤخذ بجريرته ونستغفر له ولا نقنطه من رحمة الله. وهذه الجملة مبنية على أصل أصيل لأهل السنة والجماعة، فمما جاءت به الأدلة من أن وعد الله ـ جلّ وعلا ـ مسئول ومفعول وربنا ـ جلّ وعلا ـ لا يخلف الميعاد، وأن وعيده سبحانه وتعالىٰ قد يدرك العبد وقد يتخلف وذلك لأسباب. إذا يتبين من هذا من حيث الإجمال ففي المقام تفصيل نذكره في مسائل:

المسألة الأولى: الرجاء للمحسن بالعفو وعدم الأمن، والاستغفار للمسيء والخوف عليه عقيدة يتعامل بها المرء مع نفسه ومع إخوانه المؤمنين. فإذا أحسن طمع في ثواب الله ـ جلّ وعلا ـ وإذا أساء خاف على نفسه من غير قنوط، وهكذا مع غيره.

المسألة الثانية: الأصل أن المحسن من المؤمنين حتى صاحب المقامات العالية، يرجو أن يعفو الله عنه وأن يدخله الجنة برحمته ولا يأمن.

المسألة الثالثة: المأمور به شرعاً: أن يجمع العبد ما بين خوفه من الله ـ جلّ وعلا ـ وما بين رجائه في الله ـ جلّ وعلا ـ، والخوف من الله ـ جلّ وعلا ـ عبادة مستقلة تحمل على فعل الأوامر والنواهي، وتحمل على عدم رؤية العمل الصالح: أي رؤية أثره وكذلك على عدم رؤية العمل السيء في أنه مهلك لصاحبه. ولا يستقيم الإيمان والعبادة إلا بالخوف.

وأما الرجاء فهو أمل يحدو بالإنسان في أن يتحقق له ما يريد، والرجاء لا يكون إلا باجتماع أشياء: المحبة لما رجاه، والخوف مما يقطع

عليه أمله ـ كالذنوب ـ، وأن يعمل الأعمال الصالحة التي تكون سبباً فيما رجا.

المسألة الرابعة: اختلف العلماء في الخوف والرجاء: هل يجب تساويهما، أم يرجح أحدهما على الآخر؟ على أقوال: الأول: تغليب جانب الخوف مطلقاً، والثاني: تغليب جانب الرجاء مطلقاً، والثالث: أن يستوي عند العبد الخوف والرجاء. والقول الرابع: التفصيل: فالخوف يغلب في حال والرجاء يغلب في حال وقد يطلب تساويهما في حال، فيغلب الخوف على الرجاء في حال أكثر المؤمنين لوجود الذنوب، ويغلب الرجاء في حال المرض لقوله ﷺ: **«لا يمت أحدكم إلا وهو يحسن الظن بربه»**[1]، وفي حال التعبد فيستوي الخوف والرجاء. والقول الأخير هو الصحيح.

المسألة الخامسة: أهل الإيمان ثلاث مراتب: الظالم لنفسه، والمقتصد، والسابق بالخيرات، وكلهم نرجو أن يعفو الله عنهم، والعفو من الله عن العبد قد يكون منة وتكرماً في غير الشرك، وقد يكون بسبب .والله ـ جلّ وعلا ـ يمن على من يشاء ابتداءاً منه من غير أن يفعل العبد سبب، فما دون الشرك يغفره سبحانه لمن يشاء ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]. وأما الأسباب التي يكفر الله ـ جلّ وعلا ـ بها الخطايا فهي على ثلاثة أقسام: القسم الأول: أسباب يفعلها العبد: مثل التوبة والاستغفار والحسنات، والقسم الثاني: ما يفعله المؤمنون لإخوانهم: مثل الدعاء لهم والاستغفار وإهداء القرب للغير والشفاعة، والقسم الثالث: الأسباب التي من الله ـ جلّ وعلا ـ وهي أربعة: مغفرة الله ـ جلّ وعلا ـ والمصائب، وعذاب البرزخ، وما يكون في عرصات القيامة من الأهوال والأمور العظام.

المسألة السادسة: في قوله: (ولا نشهد لهم بالجنة) فلا يشهد لأحد من أهل القبلة بجنة ولا نار إلا من شهد له الرسول ﷺ.

المسألة السابعة: في قوله: (لا نقنطهم) التقنيط كالتأييس، وقد يكون

---

(١) مسلم (٢٨٧٧).

في بعض أحواله من كبائر الذنوب، والواجب أن يفتح باب الرجاء لمن أقبل تائباً وأن يفتح باب الخوف لمن كان مفرطاً كل بحسب حاله.

المسألة الثامنة: في قوله: (ويدخلهم الجنة برحمته). فلن يدخل الجنة أحد بعمله، بل ما ثم إلا عفو الله - جلّ وعلا - ورحمة الله تعالىٰ. فالله وعد من عمل صالحاً بأن يدخله الجنة ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] والباء هنا ليست باء المقابلة إنما هي باء السببية، فالعمل الصالح من أعظم أسباب دخول الجنة، أما ما في الجنة من نعيم فلا يمكن أن يقابلها عمل العبد مهما عمل. فأهل السنة يقولون: إن دخول أهل الجنة لها بسبب الأعمال الصالحة، وإلا فإن الدخول برحمة الله - جلّ وعلا -. والمعتزلة يرون أن دخول الجنة يكون بالعمل مقابلة؛ لأن الله سماه أجراً.



❖ **[والأمن والإياس ينقلان عن ملة الإسلام وسبيل الحق بينهما لأهل القبلة]**

يقرر العلامة الطحاوي - رحمه الله - في هذه الجملة وسطية أهل السنة والجماعة في مسألة الأمن من مكر الله واليأس من روح الله - جلّ وعلا - والدليل على هذا الأصل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧] وقال تعالىٰ: ﴿فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]. والأمن من مكر الله كفر، واليأس من روح الله كفر، وأهل السنة والجماعة لا يأمنون، بل يخافون ذنوبهم وعقوبة الله - جلّ وعلا - ومع ذلك لا ييأسون؛ بل يرجون، قال تعالىٰ: ﴿وَيَرۡجُونَ رَحۡمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ...﴾ [الإسراء: ٥٧]. والأمن والإياس ردة عن الدين بضابط مهم، وهو أن الأمن يكون كفراً إذا انعدم الخوف، واليأس يكون كفراً إذا انعدم الرجاء. فمن لم يكن معه أصل الخوف فقد أمن: فهو كافر، ومن لم يكن معه أصل الرجاء فقد يأس فهو كافر. وأما الموحد من أهل الإيمان فقد يكون عنده أمن بحسب ذنوبه، فالواجب على الموحد أن يخاف ذنبه ولا ييأس من روح الله، فيجتمع في قلبه رجاء الرحمة وخوف الذنوب، وهذا هو سبيل الحق الذي هو بين الأمن والإياس لأهل القبلة.



❖ **[ولا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه]**

هذه الجملة فيها بيان مخالفة المكفرين بالذنوب من الخوارج ومن يحكم بخلود مرتكب الكبيرة في النار كالمعتزلة، وتحت الجملة مسائل:

المسألة الأولى: دليل هذه الجملة إجماع أهل السنة والجماعة على أن من دخل في الإيمان بيقين فإنه لا يخرج منه إلا بأمر متيقن مماثل لما دخل به.

المسألة الثانية: في قوله: لا يخرج أحد من الإيمان إلا بالجحد، ليس مراد الطحاوي الحصر فلا ينفي التكفير بالاستحلال أو بالإعراض أو بالشك أو بغير ذلك مما يحكم على من أتاه بالردة. ودليل عدم إرادته لحصر المسألة السالفة حيث قال: ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله. والاستحلال غير الجحد.

المسألة الثالثة: دلالة الجحد في اللغة: الرد والإنكار، فيجتمع مع التكذيب ظاهراً، أو مع التكذيب بالشيء باطناً. وأما في القرآن فالجحد قد يجتمع مع التكذيب وقد لا يجتمع معه. وحقيقة الجحد عند أهل السنة مرتبطة بالقول وذلك لقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ [الأنعام: ٣٣] يعني باطناً ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣] يعني ظاهراً وهذا مرتبط بالقول. وأما الخوارج فعندهم أن الجحد يكون بالقول وبالفعل معاً. وهذه خلاف ما أجمع عليه أهل السنة والجماعة من أن الجحد ليس مورده الفعل؛ لأن الفعل محتمل يدخله التأويل والخطأ، والقول يقيني وواضح، ولأنه دخل الإيمان بقول الشهادتين فلا يخرج إلا بجحود ما دخل فيه.

المسألة الرابعة: في إخراج الواحد من أهل القبلة من الإيمان، خالف أهل السنة الخوارج والمرجئة. فأهل السنة لا يقصرون التكفير على الجحد فقط؛ بل منها التكذيب والإعراض والشك. وأما المرجئة فقالوا: لا يخرج المرء من الدين إلا بالتكذيب فقط. وذلك لأن الإيمان عندهم أصله الاعتقاد؛ فلذا جعلوا المخرج منه التكذيب، ومن أضاف إلى الاعتقاد

والقول: جعل المخرج التكذيب والجحد، بعلاقة التكذيب بالاعتقاد والجحد باللسان. والإيمان عند أهل السنة: اعتقاد وقول وعمل، فقد يكفر باعتقاد يعتقده أو بقول يقوله أو بعمل يعمله.



❖ **[والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشروع والبيان كله حق].**

يريد بالإيمان هنا، الإيمان الذي أمر الله ـ جلّ وعلا ـ به الناس وبه يعصم الدم. فعرفه بأنه: إقرار باللسان وتصديق بالجنان، فمورده اللسان والجنان، وهذا التعريف هو المشهور عند مرجئة الفقهاء، فالطحاوي هنا لم يقرر عقيدة أهل السنة والجماعة. فلذلك لا بدَّ من بيان هذا الأصل العظيم، وذلك يرتب على مسائل:

المسألة الأولى: الإيمان لفظ مستعمل قبل ورود الشرع، والألفاظ في استعمالها قبل ورود الشروع لها حالان:

الأول: الحال العرفي.

والثاني: الحال الأصلي. وهذا يسميه بعض أهل العلم: الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية. فمثلاً: الدابة في الاستعمال العام: كل ما يدب على الأرض. ثم خصت في الاستعمال العرفي بذوات الأربع. فاللغة تكون عامة ثم الناس يقيدونها ببعض ما يحتاجون إليه، فتكون الحقيقة العرفية أضيق من اللغوية. ثم لما جاء الشرع ظهر ما سماه العلماء الحقيقة الشرعية، أو الأسباب الإسلامية. هذه المقدمة مهمة في تنزيل هذه الحقائق الثلاث على مسألة الإيمان. الإيمان في أصل اللغة من الأمن؛ لأن من آمن بالشيء فقد أمن على نفسه. ثم خص هذا المعنى في عرف العرب إلى أن الإيمان: التصديق الجازم الذي يكون معه عمل يأمن معه. قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]. يعني: بمصدق لنا التصديق الجازم الذي يتبعه عمل في أنك لا تؤاخذنا بما فعلنا، قال: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ [يوسف: ١٨] فما أعطاهم الأمن. والحقيقة العرفية تخصيص للحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية فيها أسباب زائدة عن الحقيقة العرفية، فقد تكون تخصيصاً أو رجوعاً إلى أصل المعنى اللغوي فتكون أوسع منها.

ثم جاء الشرع فأمر الناس بالإيمان وأنه متجه إلى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وعرفنا من الشرع أن الإيمان لا يكون

إلا بعمل وإقرار وتصديق، فقد وصف الله ـ جلّ وعلا ـ المطلوب من المؤمن: بأن يؤمن بالأركان الستة وأن يعمل ويصلي ويتصدق ويجاهد ونحوه. فالإيمان الشرعي زاد على الإيمان العرفي ورجع إلى سعة اللغة، فقول القائل: إن الإيمان في اللغة: إقرار وتصديق ليس صحيحاً، فالإيمان في اللغة أعم من ذلك. فكل ما يجلب الأمن من عمل وإقرار وتصديق وتصرف وموالاة فهو إيمان لغوي. واتفق الجميع على أن الكلمة إذا اعتراها الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية، أنه تقدم الحقيقة الشرعية؛ وذلك لأنها تخصيص. وما دام أنهم اتفقوا على تقديم الحقيقة الشرعية: فما هي أدلة الحقيقة الشرعية للإيمان؟ يأتي قريباً ـ إن شاء الله ـ.

المسألة الثانية: الإيمان في اللغة: التصديق الجازم الذي يتبعه عمل، فلا يطلق في اللغة على من قال: أنا مصدق حتى يتبعه بعمل. ودل عليه قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٠٢ فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ ١٠٣ وَنَٰدَيۡنَٰهُ أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ١٠٤ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٠٥﴾ [الصافات: ١٠٢ ـ ١٠٥] فمتى صار مصدقاً للرؤيا؟ لما امتثل دلالتها وعمل بها.

المسألة الثالثة: استعمال الإيمان في الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية، فيما جاء في القرآن، يمكن أن يضبط بضابط. فإذا اقترن بالإيمان الأمن أو كانت الدلالة عليه، فإن المراد به سعة المعنى اللغوي، كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ﴾ [الأنعام: ٨٢] هذا فيه دلالة على عموم المعنى اللغوي. وإذا عدى الإيمان باللام في القرآن والسنة فالمراد به الإيمان العرفي، كقوله: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] وإذا عدي الإيمان بالباء فالمراد به الإيمان الشرعي كقوله: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ. . .﴾ [البقرة: ٢٨٥].

المسألة الرابعة: المرجئة في مسألة الإيمان لهم أقوال، أشهرها قولان: فجمهور المرجئة على أن الإيمان هو التصديق، ومرجئة الفقهاء على أن الإيمان: إقرار باللسان وتصديق بالجنان، واستدلوا لمذهبهم بأدلة من أشهرها

قـول الله ـ جـلّ وعـلا ـ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥] فعطف العمل على الإيمان يدل على التغاير ما بينهما. والجواب عن هذا الاستدلال: أن العطف بالواو يراد به التغاير، والتغاير يكون تارة تغاير ذوات كقولك: جاء محمد وخالد وتارة يكون تغاير صفات كقوله تعالىٰ: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر: ١] فالكتاب هو القرآن فالكتاب نظر لكونه مكتوباً باقياً والقرآن نظر فيه إلى التلاوة والقراءة. وتارة يكون التغاير ما بين الجزئي والكلي فيعطف العام على الخاص والخاص على العام، كقوله تعالىٰ: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ. . .﴾ [البقرة: ٩٨] فعطف الخاص: جبريل وميكال على العام وهم الملائكة، فحقيقة جبريل وميكال هي حقيقة الملائكة، ولكن خصوا بالذكر لأجل شرفهم وهذا من فوائد ذكر الخاص بعد العام. ومن هذا عطف العمل على الإيمان لأجل التغاير ما بين الجزء والكل وإلا فهو داخل في حقيقته.

المسألة الخامسة: الذي دلت عليه النصوص وإجماع أئمة أهل الحديث والسنة أن الإيمان: قول وعمل ونية ويعني بالنية: الإخلاص في القول والعمل، وقد وضح هذا الأصل بقول أهل العلم: الإيمان اعتقاد بالقلب ـ يعني بالجنان ـ وقول باللسان وعمل بالجوارح والأركان، يزيد بطاعة الرحمٰن وينقص بطاعة الشيطان. فشمل التعريف أموراً خمسة: اعتقاد وقول وعمل وأنه يزيد وأنه ينقص. وتعريف الطحاوي: أنه إقرار باللسان والتصديق بالجنان. فيه قصور ومخالف للمعتقد الصحيح، ففيه إخراج للعمل عن مسمى الإيمان. وكون العمل من الإيمان له أدلة كثيرة من الكتاب والسنة، منها قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] يعني بالإيمان الصلاة، فجعل العمل هو الإيمان؛ لأنه منه ولأنه ينشأ عنه. ومن السنة قوله ﷺ: «**أتدرون ما الإيمان؟** فذكر الأركان وقال: **وأن تؤدوا الخمس من المغنم**»(١). وأداء الخمس عمل. وقوله ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إلـه إلا الله وأدناه إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من**

---

(١) البخاري (٥٣)، ومسلم (١٧).

الإيمان»[1] فمثل النبي ﷺ شعب الإيمان بقول وعمل قلب أو اعتقاد، وعمل جوارح. ودل على زيادة الإيمان قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢] وغيره.

المسألة السادسة: اختلف المنتسبون إلى القبلة في تعريف الإيمان إلى مذاهب:

الأول: أن الإيمان هو التصديق. وهذا قول جمهور الأشاعرة والماتريدية بعامة. ومن المرجئة طائفة غالية جداً جعلت الإيمان هو المعرفة بالقلب وهذا منسوب إلى الجهمية وغلاة الصوفية كابن عربي.

الثاني: أن الإيمان قول باللسان فقط، وهذا مذهب الكرامية. لأن الله خاطب المنافقين باسم الإيمان وهم أقروا بألسنتهم دون تصديق قلوبهم.

الثالث: أن الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان، وهو قول مرجئة الفقهاء، وقد مر معنا.

الرابع: قول الخوارج والمعتزلة: أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، وهذا العمل بكل مأمور به والانتهاء عن كل منهي عنه، فما أمر به وجوباً يدخل في مسمى الإيمان بمفرده، وما نهى عنه تحريماً يدخل في مسمى الإيمان بمفرده.

الخامس: قول أهل الحديث والأثر، وقول صحابة رسول الله ﷺ: أن الإيمان اعتقاد ـ ومن الاعتقاد التصديق ـ وقول باللسان وعمل بالأركان وأنه يزيد وينقص. ويعنون بالعمل: جنس العمل، فالعمل عندهم الذي هو ركن الإيمان ليس شيئاً واحداً إذا وجد بعضه وجد جميعه وإذا ذهب بعضه ذهب جميعه، بل هذا العمل مركب من أشياء كثيرة، والفرق ما بين مذهب أهل السنة وما بين مذهب الخوارج والمعتزلة أن الخوارج والمعتزلة جعلوا ترك أي عمل واجب أو فعل أي عمل محرم فإنه ينتفي عنه اسم الإيمان، وأهل السنة قالوا: العمل ركن الإيمان، وهذا العمل أبعاض إذا ذهب جزء منه أو

---

(١) البخاري (٩)، ومسلم (٣٥).

بعضه فلا يذهب كله.

المسألة السابعة: هل الخلاف بين أهل السنة ومرجئة الفقهاء في تعريف الإيمان صوري أو معنوي حقيقي؟ هذه المسألة لها جهتان:

الأولى: جهة الحكم.

الثانية: جهة امتثال الأوامر: العلمية والعملية.

من جهة الحكم، يعني مرتكب الكبيرة، مرجئة الفقهاء. لا يكفرونه ولا يقولون لا يضر مع الإيمان ذنب فهم من جهة الحكم كأهل السنة. قال ابن تيمية: أكثر الخلاف الذي يبين أهل السنة في مسألة بالإيمان لفظي، وهذا نستفيد منه فائدتين:

الأولى: مرجئة الفقهاء، لا يخرجون من أهل السنة إخراجاً مطلقاً: بل يقال: أنهم من أهل السنة إلا في مسألة الإيمان.

الثانية: قوله: أكثره لفظي، يدل على أن ثمة منه ما ليس بلفظ وهو الذي ذكرته لك أنه من جهة الأوامر واعتقاد ذلك.

ومن العلماء من قال: إن الخلاف صوري لا حقيقة له، يعني لا يترتب عليه خلاف في الاعتقاد وممن ذهب إليه الشارح ابن أبي العز ـ رحمه الله ـ. ومن العلماء من قال: إنه معنوي حقيقي. سبب ذلك أن جهة النظر إلى الخلاف منفكة، فمنهم من ينظر إلى الخلاف بأثره في التكفير، ومنهم من ينظر إلى الخلاف بأثره في الاعتقاد. فمن نظر إلى الخلاف بأثره في التكفير، قال: الخلاف لفظي: صوري، لأن مرجئة الفقهاء متفقون مع أهل السنة على أن الكفر والردة يكون بالقول وبالاعتقاد وبالعمل وبالشك. والجهة الثانية التي ينظر إليها وهي أن عمل الجوارح من ما أمر الله ـ جلّ وعلا ـ به في أن يعتقد وجوبه أو يعتقد تحريمه من جهة الإجمال والتفصيل، فأعمال العباد لها جهتان: الإقرار بها، والامتثال لها. فإذا عمل العبد عملاً فإما أن نقول: أنه داخل في التصديق بالجنان وهذا خارج عن قول الحنفية، لأنه عندئذ لا يكون تصديقاً فقط وإنما يكون اعتقاداً شاملاً

للتصديق وللعزم على الامتثال. هذا من جهة الإقرار، ومن جهة الامتثال: فالعمل يتمثل فعلاً، فإذا كان كذلك فالتنصيص على دخول العمل في مسمى الإيمان هو مقتضى الإيمان بالآيات والأحاديث. لأن حقيقة الإيمان بالأوامر والنواهي، أن تؤمن بأن تعمل وأن تؤمن بأن تنتهي، ولهذا فحقيقة المسألة ترجع إلى الأمر بالإيمان في الوحيين كيف يؤمن به ويحققه، فمن عمل بجنس العمل الذي يمتثل به فقد حقق الإيمان، فدل على أن الامتثال داخل في حقيقة الإيمان. فالإيمان الحق لا بدَّ له من امتثال، وهذا الامتثال لا يتصور أن يكون غير موجود من مؤمن. وإذا كان كذلك كان جزءاً من الإيمان أولاً: لدخوله في تركيبه، وثانياً: أنه لا يتصور في الامتثال للإيمان، والإيمان بالأوامر أن يؤمن و لا يعمل البتة. فتحصل أن الخلاف من هذه الجهة معنوي، وليس صوري.

المسألة الثامنة: زيادة الإيمان ونقصانه اختلف فيها العلماء على أقوال: الأول: الإيمان يزيد وينقص، وهو قول جمهور أهل العلم من أهل السنة والمرجئة وغيرهم. الثاني: الإيمان يزيد ولا ينقص، منسوب إلى بعض أئمة السنة، لورود الدليل على الزيادة وعدم ورود على النقصان وهذا أمر لا يدخله القياس. الثالث: الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وهو قول طائفة من المرجئة وغيرهم

المسألة التاسعة: قالت طائفة من أهل العلم في تعريف الإيمان: أنه قول وعمل، فيشمل قول وعمل القلب، وقول وعمل اللسان، وقول القلب وتصديقه وإخلاصه معه ـ جلّ وعلا ـ وقول اللسان: إعلانه بالشهادة، وعمل القلب: من محبة الله ـ جلّ وعلا ـ والتوكل عليه، والخوف منه ورجاؤه والإنابة إليه وخشيته ونحوها من أعمال القلوب، فأعمال القلوب كثيرة والتصديق أحدها. وأعمال القلوب نوعان: أعمال واجبة الفعل: وأعمال واجبة الترك: كالكبر وسوء الظن والبطر، وأعمال القلوب تؤثر على الإيمان زيادة ونقصاً. فالاعتقاد يزيد بطاعة الرحمٰن، والإقرار باللسان يزيد بطاعة الرحمٰن، والعمل بالأركان يزيد بطاعة الرحمٰن.

المسألة العاشرة: في قوله: وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشرع والبيان كله حق، فالمؤمن لا يفرق بين كلام الله ـ جلّ وعلا ـ ولا بين السنن، فكل ما جاء في الكتاب وصح عن رسول الله ﷺ في أمور العقيدة والشريعة هذا يجب التسليم له.



❖ **[والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى].**

هذه العبارة تعزيز لكلام أبي حنيفة وأصحابه ـ الذين يسمون مرجئة الفقهاء ـ بأن الإيمان في أصل وجوده شيء واحد، فيتساوى المؤمنون في أصل الإيمان، فجعلوا إيمان الناس كإيمان الرسل والملائكة، فجعلوا أهل الإيمان في أصله سواء؛ لأن الإيمان شيء واحد، وهذا راجع إلى أن التصديق عندهم وما يتصل به من أعمال القلب هو شيء واحد، فجعلوا ما في القلب مما يحصل به الإيمان كالتوكل والمحبة والخشية؛ جعلوه شيئاً واحداً. والذي دلت عليه النصوص أن أهل الإيمان متفاضلون فيما بينهم، فالله ـ جلّ وعلا ـ فضل بعض الرسل على بعض نتيجة تفاضلهم في الإيمان: إيمان القلب وإيمان الجوارح. والطحاوي جعل التفاضل بالأمور الظاهرة قال: (بالخشية والتقى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى) وهذا التفاضل هو بعض التفاضل وليس كله. والرسول ﷺ قال: «**لو وزن إيمان الأمة بإيمان أبي بكر لرجح إيمان أبي بكر**»[1]، وذلك لأن عنده من التصديق ما ليس عند غيره، فالناس في تصديقهم للخبر متفاوتون. إذا تبين هذا فنذكر على ما سبق عدة مسائل:

المسألة الأولى: في قوله: (أهله في أصله سواء). يرد عليه بأن أصل الإيمان إما أن يكون لغويا، وإما أن يكون شرعياً، فإذا كان المراد الإيمان الشرعي، فإن الإيمان يصدق على ما به يدخل المرء فيه وما بعد ذلك من الزيادات. بمعنى أنه يدخل في الإيمان بكلمة وتصديق، ثم بعد ذلك يكون تصديقه غير تصديقه الأول، وتكون كلمته غير كلمته الأولى. فكلمة أصل فيها إجمال وعدم وضوح: هل المقصود بالأصل الشرعي حين دخل في الإسلام، أو المقصود الأصل الشرعي الذي يتابعه ويلازمه، وكذلك هذه الكلمة ـ أصل ـ لا دليل من الكتاب والسنة عليها.

---

(١) رواه البيهقي في شعب الإيمان.

المسألة الثانية: التصديق الذي هو حد الإيمان يتفاوت الناس فيه، فهو يزيد وينقص في المعين، وأسباب زيادة التصديق ونقصانه أمور:

الأول: مسائل الشرع كثيرة، سواء في الأمور الاعتقادية أو في الأمور العملية، وهذه كلها يجب الإيمان بها على الإجمال والتفصيل، وليس إيمان من كان مقتصراً على الإجماليات، كإيمان من علم المسائل وصدق بها على التفصيل.

الثاني: امتثال الأوامر واجتناب النواهي يؤثر في التصديق، يدل عليه قوله ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**»[1]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢] وهذه راجعة إلى جميع أركان الإيمان.

الثالث: أن الإنابة إلى الله ـ محبته ـ جلّ وعلا ـ والخضوع له والتلذذ بمناجاته والأنس بتلاوة كتابه، هذه أمور تزيد من اعتقاد القلب، وكل أحد يعلم أن حاله أثناء هذه العبادات غير حاله بدونها. فعبادات القلوب تزيد في التصديق.

المسألة الثالثة: في قوله: (التفاضل بينهم بالخشية والتقوى ومخالفة الهوى وملازمة لأولى) فهذا صحيح، لكنه أحد أوجه التفاضل وليس كلها، فالتفاضل قد يكون منه وتكرما من الله ـ جلّ وعلا ـ وقد يكون التفاضل بأمور زمانية، كشرف الصحبة وقد يكون التفاضل بأعمال القلوب.



(١) البخاري (٢٤٧٥)، ومسلم (٥٧).

❖ **[والمؤمنون كلهم أولياء الرحمٰن، وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن]**

في هذه الجملة تقرير معتقد أهل السنة في أن ولاية الرحمٰن متعلقة بكل مؤمن. فأولياء الرحمٰن هم المؤمنون، وكل مؤمن له نصيب من ولاية الله ـ جلّ وعلا ـ وكذلك فيها تقرير أن التفاضل بين المؤمنين إنما هو باتباعهم للقرآن وتقواهم وكثرة طاعتهم قال تعالىٰ: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [يونس: ٦٢ ـ ٦٣] فولاية الله للعبد إنما هي بسبب إيمانه، ومسألة أولياء الرحمٰن والكرامة ومن هو الأكرم عند الله ـ جلّ وعلا ـ يمكن أن نبينها في مسائل:

المسألة الأولى: في تعريف الولي: في اللغة: الناصر والمعين، والولاية في اللغة بالفتح: المحبة والنصرة، وبالكسر: الإمارة أو السلطة، وفي تعريف أهل العلم: كل مؤمن تقي ليس بنبي، ويمكن أن تقول: كل مؤمن ليس بنبي.

المسألة الثانية: دليل هذا الأصل قوله تعالىٰ: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [يونس: ٦٢، ٦٣] فالله ـ جلّ وعلا ـ جعل لمن أوحى إليه اسم النبي أو الرسول، ولمن أطاع وآمن واتقى اسم الولي.

المسألة الثالثة: الله ـ جلّ وعلا ـ ـ ولي للعبد: ينصره ويحبه، والمؤمن التقي ولي لله ـ جلّ وعلا ـ ينصره ويحبه، فالولاية لها جهتان من الرب ـ جلّ وعلا ـ ومن العبد.

المسألة الرابعة: الأولياء قسمان: مقتصدون، وسابقون مقربون، وذلك أن الله ـ جلّ وعلا ـ جمع في آية سورة فاطر أنواع الذين أورثوا القرآن، وجعلهم ثلاثة أصناف ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ [فاطر: ٣٢] فجعلهم ثلاثة أصناف: الظالم لنفسه، والمقتصد،

والسابق بالخيرات، والظالم لنفسه لا يستحق اسم الإيمان المطلق ولا التقوى المطلقة، فخرج من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [يونس: ٦٣] فبقي المقتصد والسابق بالخيرات.

المسألة الخامسة: ارتبطت مسالة الولاية، بمسألة الكرامة، وعرفت الكرامة بأنها أمر خارق للعادة، جرى على يدي ولي، ونرجيء مسائل الكرامات إلى موضعها إن شاء الله، ولكن ما له صلة بالبحث هنا: الكرامة التي هي أثر الولاية، وكما مر ـ أن الكرامة عندهم: أمر خارق للعادة، وهذا ليس بدقيق، لأن الكرامة بعض أنواع البشرى، التي هي لأولياء الله ـ جلّ وعلا ـ ﴿لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ﴾ [يونس: ٦٤] والبشرى في الحياة الدنيا، كثيرة الأنواع والأسباب، فمنها: الإكرام بأمر خارق للعادة، ومنها وعد الله بنصر المؤمن التقي، ومنها التثبيت، ومعية التوفيق والتأييد، ومنها الرؤيا الصالحة، ومنها بعض الأعمال التي يكفر الله بها سيئاتهم: كأهل بدر، ومنها: محبته للأعمال الصالحة، والكرامة للوحي قد تحصل وقد لا تحصل، والكرامة بحسب حاجة العبد إليها، لا بحسب إيمانه وتقواه، ومن أنواع البشرى أيضاً: التسديد في السمع والبصر و المشي.

المسألة السادسة: صفة المؤمن التقي الذي هو ولي لله ـ جلّ وعلا ـ أنه لا يزكي نفسه، فالعلم بالتقوى من خصائص الرب ـ سبحانه ـ، فمن زكى نفسه، وقال: أنا من أولياء الله، فهو حقيق بالبعد عن استحقاق هذا الوصف، وقد شاع في العصور المتأخرة من يذكر لمريديه وأتباعه أنه ولي، وهذا من أسباب الجرح في حقيقة التقوى.

المسألة السابعة: أولياء كل أمة شهود لأنبيائها ورسلها، مؤيدون بما اتصفوا به صدق رسالة الرسول الذي اتبعوه، فكل تابع شاهد لأصله، وكل كرامة ولي دالة على المعجزة التي أعطيها النبي. وهذا يقتضي بأن الولي لا يخرج البتة عن طاعة النبي، بخلاف ما زعمته الرافضة وغلاة الصوفية من أن الولي قد يكون أفضل من النبي.

المسألة الثامنة: لشيخ الإسلام مصنف سماه: «الفرقان ما بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان» وهو مهم، يحسن مطالعته، بسط فيه الكلام على صفات الأولياء بسط كافياً شافياً ـ رحمه الله وأجزل له المثوبة.



❖ **[والإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وحلوه ومره من الله تعالىٰ].**

ولما ذكر تعريف الإيمان، وأنه الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، ومر معنا أنه لا بدَّ فيه من العمل الذي هو ركن الإيمان، ذكر هنا الإيمان الذي يصدق به، والذي يقر به، فبما أن الإيمان تصديق وإقرار، فبأي شيء يصدق ويقر بلسانه وجنانه؟ فذكر هنا أركان الإيمان الستة التي دل عليها الكتاب والسنة وإجماع الأمة. والتي يجب الإقرار بها باللسان والتصديق بها بالجنان. وقد مر تفصيل الكلام على الإيمان بالله والملائكة والكتب والرسل، ويأتي الكلام عن الإيمان باليوم الآخر تفصيلاً وتتمة الكلام على الإيمان بالقدر، وعلى هذه الجملة نذكر بعض المسائل:

المسألة الأولى: كلمة أركان، سواء أركان الإيمان أو الإسلام، هي تسمية اصطلاحية لم يأت بها الدليل، والعلماء من جهة الاصطلاح وما دل عليه الدليل، جعلوا ما يقوم عليه الشيء ويسقط بسقوطه ركناً. وجعلوا ما يتم به الشيء على جهة اللزوم واجباً. ومما يدلل على أن التسمية بالركن اصطلاحية، أنهم مع اتفاقهم على أن أركان الإسلام خمسة فقد اختلفوا فيمن ترك ركناً من هذه الأركان غير الشهادتين والصلاة والزكاة، فهل يقال انهدم إسلامه، وكذلك في أركان الإيمان، هل من ترك بعض أفراد هذه الأركان، مثلاً ترك الإيمان ببعض ما يتصل باليوم الآخر لجهله أو لتأويله ونحوه، هل يسقط الركن في حقه؟ وهذا بحث مهم ينبغي الانتباه له. فلا يعني أن ترتب على ذهاب ما تظنه ركناً أو بعض أفراده، عدم صحة الإيمان أو الإسلام. ولكل ركن من الأركان الستة قدر يصح به الإيمان، وهناك شيء زائد، قد يكون واجباً ويأثم الإنسان على عدم الايقان به، ولكن ليس داخلاً في حد الركن، بمعنى أنه إذا سقط أو لم يأت به فإنه لا يصح إيمانه.

المسألة الثانية: يمكن أن يلخص الكلام على أركان الإيمان، بحيث يمكن أن يقرر المرء معه حقيقة الإيمان وعقيدة السلف على النحو التالي:

المبحث الأول: الإيمان بالله ثلاثة أقسام: الأول: إيمان بالربوبية:

إيمان بأن الله واحد في ربوبيته وفي تدبيره لهذا الملكوت وفي رجوع كل شيء إليه. الثاني: الإيمان بالألوهية: بأن الله واحد في استحقاقه العبادة. الثالث: الإيمان بأسماء الله وصفاته: بأن الله واحد في أسمائه وصفاته ليس له مثيل ولا ند ولا كفوء ولا سمي.

المبحث الثاني: الإيمان بالملائكة: الإيمان بوجودهم وأنهم عباد لله ـ جلّ وعلا ـ ولا يعبدون وهذا هو القدر المجزئ.

المبحث الثالث: الإيمان بالكتب: الإيمان بكل كتاب أنزله الله ـ جلّ وعلا ـ ما علمناه منه وما لم نعلم. وهذا إيمان إجمالي.

والمبحث الرابع: الرسل: بأن الله أرسل رسلاً، وأيدهم بالبراهين والآيات، والمعجزات وجعلهم هداة إلى الحق، وهم كثير منهم من قص علينا ومنهم من لم يقص علينا فنؤمن بهم إجمالاً.

المبحث الخامس: اليوم الآخر: ويشمل القدر المجزئ أن يؤمن العبد ويوقن ويصدق بأن هناك يوماً يبعث الله فيه العباد، فيجزي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته وتحته تفصيلات كثيرة.

والمبحث السادس: القدر: والمجزئ من الإيمان به: أن يعلم أن كل شيء يحصل إنما هو بإذن الله وبمشيئته وعلمه، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأن الرب ـ جل جلاله ـ قدر كل شيء إجمالاً وتفصيلاً.

المسألة الثالثة: في قوله: (والقدر خيره وشره وحلوه ومره). الخير والشر والحلو والمر المقصود بها هنا ما يضاف للعبد من القدر: يعني المقدور فالقدر له جهتان: جهة صفة الله ـ جلّ وعلا ـ وفعل الله ـ جلّ وعلا ـ وهذه مرتبطة بعدد من صفات الرب ـ جل جلاله ـ أولها العلم والكتابة والمشيئة والخلق والحكمة ـ وهذه الجهة تتعلق بالله ـ جلّ وعلا ـ والجهة الثانية: تتعلق بالعبد وهي المقدور والقضاء وهذا المقدور هو الذي ينقسم إلى خير وشر وإلى حلو ومر. أما الجهة المتعلقة بصفة الله ـ جلّ وعلا ـ فليس فيها شر؛ بل كلها خير. وفي الصحيح: «**والشر ليس**

إليك»[1]، فلا ينسب الشر إلى الله ـ جلّ وعلا ـ لا من جهة الفعل ولا من جهة إضافة الشر إليه.

المسألة الرابعة: الأركان الستة، لا يظهر تعلقها بنفسها بالعمل، فهي كلها أمور اعتقادية بحتة، فأين العمل في هذه الأركان الستة؟ الجواب عن هذا من جهتين:

الأولى: العمل متضمن في هذه الأركان الستة، فكلها لها آثار عملية في حياة العبد، فتوحيد الله بأقسامه يلزم العبد بالعمل، والإيمان بالملائكة له اتصال بالعمل في جهة اعتقاده أنهم موجودون ويكتبون أعمال العبد، وكذلك الإيمان بالكتب والتي منها القرآن يفضي إلى العمل بما فيه، والرسل ومنهم نبينا محمد ﷺ الإيمان به لا بدَّ فيه من عمل يصحح هذا الإيمان.



(١) مسلم (٥٣٥/١).

❖ **[ونحن مؤمنون بذلك كله، ولا نفرق بين أحد من رسله، ونصدقهم كلهم على ما جاءوا به].**

نحن: يعني به أهل القبلة، مؤمنون بذلك ـ يعني بأركان الإيمان الستة ـ وفي الإيمان بالرسل خاصة، للتنصيص على ذلك. قال تعالىٰ: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وقد ذم الله من أراد التفريق بين الرسل بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [النساء: ١٥٠] فنفوس أهل السنة وأهل القبلة سليمة تجاه رسل الله ـ جلّ وعلا ـ فيؤمنون ويسلمون لجميع الرسل، خلافاً لأهل الملل الباطلة الزائغة، وعلى هذه الجملة بعض مسائل:

المسألة الأولى: الرسل دينهم واحد، ولكن الشرائع تختلف، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] وقال تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] وقال ﷺ: «**الأنبياء إخوة لعلات، الدين واحد، والشرائع شتى**»[1] وقول بعض الجهلة: الأديان السماوية، من الباطل، لأن السماء التي فيها الرب ـ جل جلاله وتقدس في علاه ـ ليس منها إلا دين واحد وهو الإسلام وهو الذي جاءت به الرسل.

المسألة الثانية: شرائع الرسل تختلف، وهي التي تضاف إليها الملة، فيقال اليهودية، النصرانية. هذا باعتبار اختلاف الشرائع فيما لا يختص بأمور الغيب. والفرق بين الدين العام للرسل والشريعة، أن الدين العام هو ما يتصل بالغيب. والشريعة هي ما يختلف به من جهة العمل. ويوجد بين بعض الشرائع اختلاف في بعض وسائل الشرك، كاتخاذ التماثيل وبعض أنواع التوسل وبعض أنواع الانحناء والتحية، وهذه وسائل راجعة إلى جهة العمل، ليس على جهة الاعتقاد الغيبي وما يختص الله ـ جلّ وعلا ـ به.

المسألة الثالثة: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وهذا خلافاً لكل أهل الملل، ولهذا من فرق بين الرسل، فليس له حظ في

---

(١) البخاري (٣٤٤٣)، ومسلم (٢٣٦٥).

الإيمان بهم. فحقيقة النصارى لم يؤمنوا بعيسى عليه السلام، وحقيقة اليهود ـ بعد التحريف ـ لم يؤمنوا بموسى عليه السلام. فالرسل متبرئون ممن عبدهم أو ممن لم يؤمن بكل رسول. وأما المسلمون فهم الأحق بحماية ميراث الأنبياء والدفاع عنهم، لأنهم آمنوا بهم كلهم.



❖ **[وأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ في النار لا يخلدون، إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين بعد أن لقوا الله عارفين مؤمنين، وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله. كما ذكر ـ عزَّ وجلَّ ـ في كتابه** ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] **وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته]**

هذه الجملة يقرر فيها الطحاوي ـ رحمه الله ـ عقيدة أهل الأثر وأهل السنة في أهل الكبائر. مخالفين في اعتقادهم ذلك لأهل البدع والضلال من الخوارج والمعتزلة والوعيدية بعامة. فيعتقد أهل السنة أن أهل الكبائر من هذه الأمة متوعدون بالنار، لكن إذا دخلوها وكانوا موحدين؛ فإنهم لا يخلدون فيها، وقد يعذبهم الله ـ جلّ وعلا ـ وقد يغفر لهم. ودليل هذه المسألة من النصوص لا يحصى، وذلك أن كل آية فيها ذكر وعد لأهل الإيمان فإنه يدخل فيها أهل الكبائر، لدخولهم في مسمى الإيمان، وكل وعيد جاء لأهل الكفر بالخلود في النار، فإنه يخرج منه أهل الكبائر إذا ماتوا موحدين؛ لأنهم ليسوا من أهل الإشراك والكفر. وإنما لأهل الكبائر وعيد خاص في أنه قد يعذبون وقد يغفر لهم، وأنهم يؤول بهم الأمر بتوحيدهم إلى الجنة. وقال تعالىٰ: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ٢٩] وهذا في حق الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وكان منهم بالنص من عمل بعض الكبائر. وقال ﷺ: «**يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان**»(١). ونذكر هنا مسائل:

المسألة الأولى: يكون المرء من أهل الكبائر إذا اجتمع فيه وصفان: الأول: العلم: فإذا علم أن هذا الفعل معصية وكان منصوصاً عليه أنه من الكبائر ثم اقتحمه فيكون من أهل الكبائر، والثاني: أن لا يكون أحدث توبة. فإذا تاب فلا يسمى من أهل الكبائر.

---

(١) البخاري (٤٤٧٦)، ومسلم (١٩٣).

المسألة الثانية: اختلف العلماء في الكبيرة اختلافاً كبيراً على أقوال شتى:

فمن أهل العلم من قال هي: سبع محتجاً بحديث: «**واجتنبوا السبع الموبقات**»[1] ومنهم من قال هي سبعون، ومنهم من قال: كل معصية كبيرة، وهذه الأقوال غلط، لأن الكبائر لا تحد بعدد لعدم النص عليه، وليست كل معصية كبيرة بالفرق في القرآن. وأجود الأقوال في تعريف الكبيرة قولان: الأول: أن الكبيرة ما فيه حد في الدنيا أو وعيد بنار أو غضب. والثاني: أن الكبيرة هي المعصية التي يؤثر فعلها في أحد مقاصد الشرع أو كلياته الخمس، والقول الأول هو المعروف عن الإمام أحمد واختاره عدد من أهل العلم، والثاني اختاره جمع من أهل العلم كالفقيه أبي محمد بن عبدالسلام والنووي.

أضاف شيخ الإسلام إلى التعريف الأول: ما نفى فيه إيمان أو جاء فيه ليس منا، وهذان القولان قريبان من بعضهما وهما صواب. فما كان مؤثراً على مقصد شرعي أو ضروري شرعي فهو في الحقيقة مرتب عليه في الشرع حد أو طرد أو لعن.

المسألة الثالثة: قوله: (من أمة محمد ﷺ) شبه الجملة هذه، لا مفهوم لها، فليس هذا الحكم خاصاً بأمة محمد ﷺ؛ لأنه لم يأت دليل يخص هذه الأمة بهذا الفضل، ولأن المسألة عائدة إلى قاعدة الوعد والوعيد، وهما مما تشترك فيه الأمم.

المسألة الرابعة: مرتكب الكبيرة يكون من أهل الوعيد إلا في حالات:

الحالة الأولى: أن يكون تائباً؛ لأن التوبة تجب ما قبلها.

الحالة الثانية: أن يطَّهر من الكبيرة بحد أو تعزيز.

الحالة الثالثة: بعض الكبائر لها حسنات ماحية.

---

(١) البخاري (٦٨٥٧)، ومسلم (٨٩).

الحالة الرابعة: أن يغفر الله له بأسباب مرت معنا.

الحالة الخامسة: أن يكون تحت المشيئة، فيغفر الله له منة منه وتكرماً.

ويشترط لعدم الخلود في النار لمن دخلها شرطان: الأول: أن يكون مات على التوحيد الثاني: أن لا يكون مستحلاً لهذه الكبيرة بعينها، وهذه قد تدخل في الشرط الأول؛ لأن حقيقة الموحد أنه غير مستحل بشيء من محارم الله ـ جلّ وعلا ـ.

المسألة الخامسة: الخلود في النار نوعان: أمدي إلى أجل، وأبدي، والأمدي هو الذي توعد الله ـ جلّ وعلا ـ به أهل الكبائر، والأبدي هو الذي توعد الله ـ جلّ وعلا ـ به أهل الكفر والشرك. وكذلك تحريم الجنة ونفي دخولها الذي جاء في النصوص، وتحريم النار ونفي دخولها، وقد يكون تحريما ونفى دخول إلى أمد، وقد يكون تحريماً ونفى دخول إلى أبد. وهذا التفصيل هو الذي يفترق أهل السنة والجماعة اتباع السلف الصالح، مع الخوارج والمعتزلة وأهل الضلال: يجمع أصنافهم، فإنهم جعلوا الخلود واحداً والتحريم واحداً ونفي الدخول واحداً، والذي في النصوص هو النوعين: الأمدي والأبدي.

المسألة السادسة: في قوله: (وإن لم يكونوا تائبين) هذه الجملة من باب التأكيد، فليس إشارة لخلاف أو شرط.

المسألة السابعة: في قوله: (بعد أن لقوا الله عارفين مؤمنين) هنا تعقب ابن أبي العز الطحاوي في لفظ عارفين، وأن المعرفة غير ممدوحة فإن بعض الكفار يعرفون، فإبليس يعرف وفرعون يعرف، وفيه نوع مشاركة للجهمية ولغلاة المرجئة. وتعقيب ابن أبي العز فيه نظر؛ لأن لفظ المعرفة جاءت في النص ويراد بها التوحيد والعلم بالشهادتين، كما جاء في حديث معاذ لما أرسل إلى اليمن وفيه (فإن هم عرفوا ذلك..). وتوجيه كلام الطحاوي إلى هذا الأصل أولى من تخطئته فيه.

المسألة الثامنة: في قوله: (وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله كما ذكر ـ عزَّ وجلَّ ـ في كتابه: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] وإن شاء عذبهم في النار بعدله ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته).

هذه الجملة تقرير لأصل عند أهل السنة والجماعة خالفوا بها الخوارج والمعتزلة. فأهل الكبائر إذا ماتوا غير تائبين فهم تحت المشيئة، فقول الله ـ جلّ وعلا ـ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ يعني في الكبائر، لمن مات غير تائب منها. وفي آية الزمر ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] هذه في حق من تاب. وفي قوله: (ثم يخرجهم منها، برحمته وشفاعة الشافعين) فيه ذكر سببين للخروج من النار في حق أهل الكبائر، هما رحمة الله وشفاعة الشافعين. ورحمة الله سبب لكل فضل يحصل للعبد في الدنيا والآخرة. ورحمة الله فيمن عذب ثم أخرج لها تفسيران: إن الكبيرة مع ما فيها من عظم المبارزة معه ـ جلّ وعلا ـ لم يحكم الله ـ جلّ وعلا ـ على من ارتكبها أنه يعذب أبداً، فكون العذاب إلى أمد رحمة، والوجه الثاني من التفسير: إن الله يخرج من النار أقواماً صاروا حمماً من شدة العذاب، فيصارون في نهر الحياة ثم إلى الجنة وهذا برحمة الله أيضاً. والسبب الثاني: شفاعة الشافعين وأعلاها شفاعة النبي ﷺ في أهل الكبائر وقد تقدم معنى بيان الشفاعة.

المسألة التاسعة: في قوله: (ذلك بأن الله ـ تعالىٰ ـ تولى أهل معرفته، ولم يجعلهم في الدارين كأهل نكرته، الذين خابوا من هدايته، ولم ينالوا من ولايته). فالله ـ جلّ وعلا ـ تولى أهل معرفته ـ يعني أهل التوحيد ـ ولم يجعلهم في الدارين، كأهل نكرته ـ يعني أهل الكفر ـ الذين يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها. فالمؤمن المسدد الذي كمل إيمانه بحسب استطاعته، له من ولاية الله ـ جلّ وعلا ـ الولاية الكاملة، التي تناسب مقامه في الإيمان، والذي يخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً له نصيب من محبة الله ـ جلّ وعلا ـ وولايته ونصرته بحسب ما عنده من الإيمان. ففي حق أهل الكبائر،

يجتمع فيه ولاية من جهة، وخذلان من جهة أخرى. ثم دعا بقوله: (اللَّهم يا ولي الإسلام وأهله، ثبتنا على الإسلام حتى نلقاك به). ومعنى ولي الإسلام: ناصره، والله وعد بنصر دينه سبحانه وتعالىٰ فقال: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَـٰدُ ﴿٥١﴾﴾ [غافر: ٥١] نسأل الله أن يثبتنا على هذا الدين وأن يرينا نصر دينه وإعزاز كلمته.



❖ **[ونرى الصلاة خلف كل بر وفاجر من أهل القبلة، وعلى من مات منهم].**

هذه الجملة يريد بها تقرير ما دلت عليه الأدلة العامة والخاصة في أن الصلاة عند أهل الأثر، اتباع الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ تقام خلف كل إمام عام وهو لي الأمر، أو إمام خاص وهو إمام المسجد، سواء أكان براً أو كان فاجراً؛ إذا كان من أهل القبلة. وهذا يريد به مخالفة من ضل عن سبيل السلف، ممن لم يصل إلا خلف من يماثله في العقيدة أو في العمل وكذلك يرون الصلاة على كل ميت من أهل القبلة ما دام أنه مات على التوحيد، ولم يعرف بكفر أو نفاق. وتحت الجملة مسائل:

المسألة الأولى: الصلاة خلف الإمام الأعظم أو الأمير الخاص إذا كانوا بررة أو فجاراً هذه سنة ماضية دل عليها كتاب الله ـ جلّ وعلا ـ وسنة نبيه ﷺ وعمل السلف الصالح، ففي البخاري وغيره أنه ذكر الأئمة والأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن مواقيتها فقال: «**يصلون لكم، فإن أصابوا فلكم ولهم، وإن أخطأوا فلكم وعليهم**»[1]، وقد صلى ابن مسعود خلف من علم بارتكابه كبيرة السكر، وصلى ابن عمر خلف الحجاج مع علمه بفسقه وكذلك أنس وغيره من الصحابة. لذلك صار من المتقرر في قواعد أهل السنة والجماعة أن يصلي المرء خلف الإمام على أي حال كان ما دام أنه مسلم؛ لأن مصلحة الاجتماع مطلوبة والخلاف شر.

المسألة الثانية: ومما نص عليه في هذا الأصل: أن الصلاة نراها ونفعلها خلف كل إمام ممن نجهل عقيدته، وقد بدع الأئمة من قال: لا أصلي خلف أحد إلا بعد أن أعلم عقيدته؛ بل يصلي خلف مستور الحال. وأما من لا نعلم حاله فلا نبحث ولا ندقق ونمتحن الناس في عقيدتهم.

المسألة الثالثة: قوله: (خلف كل بر وفاجر من أهل القبلة) هذا إذا كان إماماً مرتباً ولم يكن بوسع المرء أن يختار الأمثل. أما إذا كان في سعة

---

(١) البخاري (٦٩٤).

في أن يختار من هو أمثل لصلاته وإمامته، فإنه يتعين عليه أن يصلي خلف الأقرأ.

المسألة الرابعة: على قوله: (نرى الصلاة على من مات منهم) يعني: من مات من أهل القبلة، وأهل القبلة هم من يوصفون بالإسلام، والذين يوصفون بالإسلام أنواع: الأول: المؤمنون الصالحون: فالصلاة على من مات منهم قربة وحق. الثاني: مسلم له فجور بمعاص مختلفة: وهو ممن خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فهذا يصلى عليه بإطلاق ولا يشرع التخلف عن الصلاة عليه إذا كان غير داع ومعلن لهذا الفجور. الثالث: من له فجور بكبائر خاصة، وهي التي جاء الدليل بأن يترك طائفة الصلاة عليه، مثال الغال، ومثل من قتل نفسه، فهذا يصلي عليه بعض المسلمين ويترك الصلاة عليه أهل الشارة والعلم، كما جاءت بهذه السنة. الرابع: أهل النفاق: وهم قسمان: نفاق يعلمه كل أحد وهذا لا يكون في المسلمين؛ لأنه يكون زنديقاً كالمعلن بالاستهزاء بكتبه أو قصائده فهذه زندقة ظاهرة. فهذا لا يجوز الصلاة عليه لقوله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا...﴾ [التوبة: ٨٤] والقسم الثاني: نفاق خفي، يعلمه البعض ولا يعلمه البعض، فمن علم نفاقه بيقين فلا يصلى عليه، ويترك الباقين يصلون عليه؛ لأن له أحكام الإسلام الظاهرة.



❖ **[ولا ننزل أحداً منهم جنة ولا ناراً، ولا نشهد عليهم بكفر، ولا بشرك ولا بنفاق، ما لم يظهر منهم شيء من ذلك، ونذر سرائرهم إلى الله تعالىٰ].**

يريد العلامة الطحاوي ـ رحمه الله ـ أن أهل السنة والجماعة يتبعون في الأمور الغيبية ما دل عليه الدليل، فلا يقفون ما ليس لهم به علم، ومن القول على الله بلا علم أن يشهد في أمر الغيب أن الله لا يغفر لفلان، أو أن فلاناً من أهل الجنة، فأصل هذه المسألة أن هذا الأمر غيبي، ومن نزل أحداً بجنة أو نار بلا علم فقد تجرأ على الرب جلا جلاله، فالواجب ألا يشهد لأحد أنه من أهل الجنة أو أهل النار إلا من أخبر الوحي بأنه في هذا الفريق أو في هذا الفريق. وتحت هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: هذا الحكم مختص بأهل القبلة ومن مات منهم، فلا تشهد على من مات منهم أنه في الجنة أوفي النار؛ لأن ظاهرهم الإسلام، والله ـ جلّ وعلا ـ وعد المسلم بالجنة، وتوعد من عصاه من أهل الإسلام بالنار. فلا يدخل في كلامه من مات على الكفر: كمن عاش نصرانياً أو يهودياً أو وثنياً مشركاً وغيرهم ومات على ذلك. فهؤلاء يشهد على من مات منهم بأنه من أهل النار، وجاء في الحديث الصحيح: «**حيث ما مررت بقبر كافر فبشره بالنار**»[1].

المسألة الثانية: العلماء في هذه المسألة لهم أقوال:

الأول: من قال: لا أشهد لأحد ولا على أحد مطلقاً. وإنما نشهد للوصف: للجنس دون المعين، فنقول: المؤمن في الجنة، والظالم في النار.

الثاني: قول جمهور أهل العلم وأئمة الحديث والسنة والأثر: أن هذه المسألة غيبية فمدارها على الدليل، فلا نشهد لأحد بجنة أو نار إلا من شهد له الدليل بذلك فقد جاء الدليل بالشهادة لأبي بكر والعشرة بأنهم في الجنة.

---

(١) ابن ماجه والطبراني.

كذلك من شهد عليه بالنار مما جاء في السنة فشهد عليه بها، وهذا مراد الطحاوي هنا.

الثالث: مثل القول الثاني وزاد عليه: بأن يشهد للمعين أو عليه بالشهادة المستفيضة وهذا رواية عن الإمام أحمد وغيره، واختارها شيخ الإسلام. واستدل له بقوله ﷺ: «**يوشك أن تعلموا أهل الجنة من أهل النار**» قالوا: وكيف ذلك يا رسول الله؟ قال: «**بالثناء الحسن، وبالثناء السيء**»[1] وقوله: «**أنتم شهداء الله في أرضه**»[2]. فيدخل في هذا القول: المعروفون الذين شهد لهم بقدم صدق. كالصحابة والشافعي وأحمد ومالك ونحوهم والأظهر القول الثاني وهو قول الجمهور.

المسألة الثالثة: أننا إذا لم نشهد لأحد، أو على أحد فإن المقصود المعين، أما الجنس والنوع فنشهد لهما وعليهما، فنشهد أن الظالم بالنار وللمطيع بالجنة دون تنزيلهما على معين.

المسألة الرابعة: أننا مع ذلك كله، فإننا نرجو للمحسن، ونخاف على المسيء، فأهل السنة أهل رحمة، ومن رحمتهم أنهم يرجون للمحسن ويخافون على المسيء. فيدعون لهم ويستغفرون لهم. ومن صالح الدعاء الذي تداوله أهل السنة: (وهب المسيئين منا للمحسنين).

المسألة الخامسة: في قوله: (ولا نشهد عليهم بكفر ولا بشرك ولا بنفاق. . .).

يعني: ولا نشهد على المعين من أهل القبلة. وهذا يدل على أن المعين من أهل القبلة قد يجتمع فيه إيمان وكفر، ويجتمع فيه إسلام وشرك، وطاعة وإسلام وإيمان ونفاق. وهذا هو المتقرر عند الأئمة، فمثلاً قتال المسلم كفر، وسبابه فسوق كما ثبت. والطعن في النسب والنياحة على الميت كفر وتجتمع مع الإسلام، وغيرها من خصال الكافرين. وكذلك

(١) أحمد (٣/٤١٦)، وابن ماجه (٤٢٢١).

(٢) البخاري (١٣٦٧)، ومسلم (٩٤٩).

خصال النفاق قد تجتمع في المسلم كإخلاف الوعد والغدر والكذب.

المسألة السادسة: في قوله: (ما لم يظهر منهم). يعني: أنه إذا ظهر منهم شرك أو نفاق أو كفر فإننا يجوز لنا الشهادة عليهم بذلك إذا ظهر منهم. وجواز الشهادة عليهم منوط بالمصلحة لأنها من باب التعزير، أما إذا لم يكن فيها مصلحة؛ فإن الأصل على المسلم أنه لا يشهد؛ بل يستر عليه.

المسألة السابعة: أما من خرج من الإسلام بكفر أكبر أو بشرك أكبر أو بردة وقامت عليه الحجة في ذلك، فإنه يشد عليه بعينه؛ لأنه ظهر منه ذلك استبان.



❖ **[ولا نرى السيف على أحد من أمة محمد ﷺ، إلا من وجب عليه السيف].**

يريد ـ رحمه الله ـ بهذه الجملة أن أهل الحديث والأثر والسنة والجماعة، ولا يعتقدون جواز الخروج على هذه الأمة. وتفريق الجماعة بالسيف. وأيضاً لا يرون جواز قتل أحد من هذه الأمة لغير الإمام الذي بيده الأمر، اتباعاً للأدلة. واراد بذلك مخالفة الطوائف التي استباحت دم المسلمين ورأت الخروج على جماعة المسلمين، فيريد بذلك ـ رحمه الله ـ تقرير القول الحق والمنهج العام لأهل السنة الذي صاحوا به، وأعلنوه، من أنه لا يجوز لأحد أن يخرج على أحد من هذه الأمة بالسيف، ولا على أن تستباح الدماء إلا ببرهان ساطع من الوحيين. وفي الجملة مسائل:

المسألة الأولى: قوله: (لا نرى السيف) هذه الكلمة شاعت في القرن الثاني والثالث والرابع. فكان يميز من يحبذ الخروج ـ ولو لم يدخل فيه بفعله وإنما يستحسنه لفظاً ويؤيد من يفعله ـ كان يوصم عند الأئمة بأنه كان يرى السيف. فمصطلح (لا نرى السيف) يراد به أحد فئتين: الأولى: من يرى الخروج على الولاة بعامة، سواء دخل في الخروج بلسانه ويده، أم كان يراه عقيدة. والفئة الثانية: من رأى جواز قتل المعين، إذا ثبت عنده كفر منه أو ردة، ولا يكل ذلك إلى الإمام.

المسألة الثانية: هذه الجملة دل عليها الوحيان في مواضع كثيرة، منها قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥] وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣] وقوله ﷺ: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث...**»[(١)] فهذه تدل على حرمة دم المسلم وحرمة اعتقاد جواز قتله.

المسألة الثالثة: قوله: (إلا من وجب عليه السيف) يعني: من الأمة. وممن بيده السيف وهو لي الأمر المسلم، فيقتل تحقيقاً للشرع لا بمحض

(١) البخاري (٦٨٧٨)، ومسلم (١٦٧٦).

الهوى، فليس لأحاد الناس أن يقتلوا بالسيف، وإنما لم بيده الحل والعقد وإقامة الحدود وهو ولي الأمر. وهذا يبين أن المسألة التي تظهر في بعض الأمكنة، وهي اغتيال من ظاهره الإسلام أو من لم يحكم عليه ولاة الأمر من العلماء والحكام بالقتل، فهذا لا يحل لأحد أن يتجرأ على قتله، والنبي ﷺ أباح قتل كعب ابن الأشرف لمصلحة عامة ولأنه هو الإمام. أما الأصل العام بالشريعة: أن أمر القتل للإمام أولاً، ثم إنه لا يؤاخذ أحد إلا بظهور ذلك منه وأن يحكم عليه بحكم شرعي. والنبي ﷺ لم يقتل المنافقين. فإناطة أمر إقامة الحدود كالردة ونحوها بولي الأمر فيه من المصالح العظيمة وتحقيق المقاصد الشرعية، ما يجب معه الاعتناء بهذا الأصل.



❖ **[ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا].**

هذه الجملة يذكر فيها العقيدة التي أجمع عليها أئمة السلف، ودونوها في عقائدهم وجعلوا من خالفها مخالفاً للسنة والجماعة. فلا تخرج بالسيف وبالبغي عليهم أو بتشتيت الاجتماع وتفريق الكلمة أو باعتقاد الخروج أو اعتقاد جوازه أو الذهاب مذهب من أجازه، فقوله: (لا نرى) يعني أهل السنة والجماعة المتبعين للأثر، ولهدي السلف، ولما كان عليه الصحابة ولما دلت عليه الأدلة، وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: لفظ الأئمة وولاة الأمور، مما جاء به الكتاب والسنة، قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]، وسموا ولاة الأمر؛ لأن ما ينفذ من الأمور الشرعية والاجتهادية في الناس إنما يكون عن أمرهم، أما لفظ الإمام، فولي الأمر هو الإمام؛ لأنه يؤتم بأمره ونهيه وقراره وما يختاره اجتهاداً للأمة. وجاء في السنة «**خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم**...»[(١)].

المسألة الثانية: الأصل أن ولي الأمر يجمع ما بين حسن التدبير في أمور الناس الدنيوية والعلم بأحكام الشريعة ـ ولا يشترط أن يكون الأعلم ـ فإذا لم يجتمع فيه الصفتان، فحينئذ يكون المرجع في المشكلات الدينية إلى أهل العلم بالدين، وولي الأمر له الأمر العام.

المسألة الثالثة: الخروج على ولاة الأمر وعلى من انعقدت له البيعة، هو مذهب طوائف من المنتسبين إلى القبلة: منهم الخوارج والمعتزلة وشواذ قليلين من التابعين وتبعهم وبعض الفقهاء والمتأخرين ممن تأثر بالمعتزلة. والذي عليه الصحابة جميعاً وعامة التابعين وأئمة الإسلام من أن الخروج على ولي الأمر محرم وكبيرة من الكبائر، والأدلة على هذا الأصل من الكتاب والسنة متوافرة ومتواترة تواتراً معنوياً. ولأجل ذلك جعل الأئمة الخروج بدعة ودونوه في عقائدهم.

---

(١) مسلم (١٨٥٥).

المسألة الرابعة: الأدلة على هذا الأصل كثيرة ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩] ومن السنة قوله ﷺ: «**من أطاع الأمير فقد أطاعني، ومن عصى الأمير فقد عصاني**»[١] وقوله: «**على المرء السمع والطاعة فيما أحب وفيما كره ..**»[٢]. والأدلة على هذا الأصل كما سبق كثيرة وأفردت بالتصنيف. فحري بطالب الحق أن يتتبعها ويخلص نفسه من الهوى فقد كثر في هذا الأصل التغيير والتبديل، إما عملاً أو اعتقاداً، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

المسألة الخامسة: الخروج على ولي الأمر يكون بشيئين:

الأول: عدم البيعة واعتقاد وجوب الخروج عليه أو تسويغه.

الثاني: وهي المقصودة بالأصالة: الذين يخرجون بسيوفهم على الإمام وهذا خروج بالعمل، والأول بالاعتقاد. والصورة الثالثة التي أدخلها بعض أهل العلم: الخروج بالقول، وهذه لا تنضبط، لأنه يحتمل قوله الخروج، ويحتمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يوصل إلى الخروج ولا يحدث فتنة. والذي عليه أهل العلم هو أن الخروج يكون بالصورتين الأوليين، أما القول ففيه تفصيل.

المسألة السادسة: الخروج على الولاة له أسباب: منها التصرفات المالية ومسائل التولية: فمن خرج على أمير المؤمنين عثمان ـ رضي الله عنه ـ كان بسبب ما ظنوه خطأ من عثمان ـ رضي الله عنه ـ في تصرفاته المالية وفي تولية أقاربه. وقد أجمع الصحابة على تصويب عثمان وعلى معاداة من خرج عليه. والسبب الثاني: أن يرى المرء ما يكرهه ديناً أو دنيا في نفسه أو بلده أو مجتمعه. مثل ما حصل في زمن الإمام أحمد، حينما أراد فقهاء بغداد الخروج على الخليفة لقيامه بالدعوة إلى خلق القرآن، فنهاهم الإمام أحمد أخذاً بقوله ﷺ: «**من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر**»[٣].

---

(١) البخاري (٧١٣٧)، ومسلم (١٨٣٥).

(٢) البخاري (٢٩٥٥)، ومسلم (١٨٣٩).

(٣) البخاري (٧٠٥٣)، ومسلم (١٨٤٩).

والنصوص تدل على عدم اعتبار هذا السبب موجباً للخروج (إلا أن يرى كفراً بواحاً عندنا فيه من الله برهان)[1] والعلماء في هذا الحديث لهم قولان: الأول: عند رؤية الكفر البواح فإنه يجب الخروج. والثاني: أنه يجوز ولا يجب؛ بل الصبر أولى إلا إذا كان تغيير هذا الولي الذي كفر ليس فيه مفسدة من سفك الدماء.

المسألة السابعة: تصرفات ولاة الأمر تكون على أحد أنحاء:

الأول: أن يأمروا بالطاعة فطاعتهم واجبة وهي من طاعة الله ـ جلّ وعلا ـ.

الثاني: أن يأمروا بأمر اجتهادي. وولي الأمر إذا ذهب إلى أحد الأقوال في مسالة اجتهادية فإن طاعته في ذلك متعينة إذا كان متعلقاً بالأمة بعامة.

الثالث: الأمر بالمعصية وقد يكون عاماً وقد يكون خاصاً، وعلى كل فلا تجوز طاعته فيما فيه معصية لله ـ جلّ وعلا ـ.

المسألة الثامنة: قوله: (وإن جاروا) هذا فيه تبيين لأصل المسألة: أن الطاعة لا تتقيد بأنها لولي الأمر العدل؛ بل وإن كان منه جور فإنه يطاع. والجور يكون في صورتين: الأولى: جور في الدين وضابطه: ألا يصل فيه إلى الكفر والثانية: جور في الدنيا، فيطاع فيه حتى ولو أخذ مالك وضرب ظهرك كما صح عنه ﷺ.

قال بعدها: **(ولا ندعو عليهم)** فهدي السلف أنهم يدعون للأئمة ولا يدعون عليهم والوسائل لها أحكام المقاصد. ثم قال: (وندعو لهم بالصلاح والمعافاة) فهدي السلف أنهم يدعون للأئمة، لأنه دعاء للأمة في الواقع فصلاح الإمام صلاح للرعية. وقد ثبت عن الفضيل والإمام أحمد قولهما: **(لو كان لنا دعوة مستجابة لجعلناها للسلطان)** قال ـ رحمه الله ـ: (ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فريضة) فأهل

---

(١) متفق عليه البخاري (٦٦٤٧)، ومسلم (١٧٠٩).

السنة لا ينزعون اليد من طاعة ولي الأمر، وذكر اليد لأنها وسيلة البيعة؛ لأن البيعة تكون بصفقة اليد، وهذه هي بيعة أهل الحل والعقد بأن يبايع يداً بيد؛ وبيعة الناس تكون بمبايعة أهل الحل والعقد أو بمبايعة بعض المؤمنين لولي الأمر.



❖ **[ونتبع السنة والجماعة، ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة].**

هذه الجملة ذكرها ـ رحمه الله ـ بعد التحذير من الخروج على الولاة والنهي عن قتل أحد من أمة محمد ﷺ، لظهور معنى الجماعة فيها، وكل مسائل العقائد التي قررها أئمة الإسلام فإنها اتباع للسنة وللجماعة، وكل مخالفة لهذه العقائد التي دل عليها الكتاب والسنة وقررها الأئمة، فهي شذوذ وخلاف وفرقة. والنبي ﷺ أورث الجماعة الأولى ـ الصحابة ـ العلم النافع والعمل والهدى في أمور الدين كله، فأجمعوا على مسائل العلم والعقيدة والتوحيد ثم صار سبيل الجماعة الأولى عملاً على اتباع النبي ﷺ، واتباع السنة والجماعة من أهم الأصول التي يقررها الأئمة؛ لأنه أصل وما بعده فرع. فالخلاف في أي مسألة من مسائل الاعتقاد هو خلاف للجماعة الأولى، وقد تضافرت النصوص من الكتاب والسنة نصاً أو معنى في الأمر بالامتناع والنهي عن الفرقة، فمنها قوله تعالىٰ: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] وقوله ﷺ: «**الجماعة رحمة، والفرقة عذاب**»[(١)] وكقوله ﷺ: «**وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة**»، قالوا: من هي يا رسول الله، قال: «**هي الجماعة**» وفي رواية: «**هي ما كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي**»[(٢)] ونحو ذلك من الأدلة التي تدل على هذا الأصل العظيم. ومسائل الاعتقاد التي يذكرها أهل السنة والجماعة، منها ما هو من سبيل المقاصد: وهي أركان الإيمان الستة، ومنها ما هو من سبيل الوسائل إلى المقاصد: وهي القواعد العامة في التلقي والأخذ؛ لأنه لا يحفظ أصل إلا بدليل. ومنها ما هو سبيل المحافظة على المقاصد. وقوله: (**ونتبع السنة والجماعة، ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة**) له حكم المقاصد من جهة وله حكم الوسائل من جهة، واجتناب الشذوذ والخلاف والفرقة: من وسائل المحافظة على أصول الاعتقاد. وفي هذه الجملة مسائل:

---

(١) أحمد والبيهقي.

(٢) الترمذي (٢٦٤١)، وأحمد (١٠٢/٤)، وأبو داود (٤٥٩٧).

المسألة الأولى: معنى الاتباع، الاتباع: هو أن تقفوا أثر الشيء، سواء كان قولاً أو مسيراً. ولهذا صار الاتباع موسوماً عند أهل العلم بأنه: أخذ القول بدليله، ويقابله التقليد الذي هو قبول القول والتزامه دون حجة واضحة. والتقليد لا ينفع مما يشترط لصحة الإسلام والإيمان؛ بل لا بدَّ فيه من أخذ القول بدليله وجوباً فما لا يصلح الإسلام إلا به مثل العلم بالشهادتين، وأركان الإيمان الستة، وفرض أركان الإسلام الخمسة لا بدَّ فيه من دليل، وهل يشترط استدامة العلم بالدليل، الذي عليه المحققون: أن الاستدامة ليست شرطاً. وإنما يكفي أن يعلم الحق في هذه المسائل في عمره مرة بدليله، ويأخذ ذلك عن دليل ويقتنع به ثم إذا جاءه فترة ونسي، فإن هذا لا يؤثر ولا يأثم بذلك. كمن تعلم أدلة الأركان الستة ثم نسيها. وأما التقليد في الاستدلال فلا بأس به. يعني أن يقلد العالم في الاقتناع بوجه الاستدلال. وذلك لأن المجتهد في فهم الدليل قلة في الأمة.

المسألة الثانية: معنى السنة هنا: العلم الموروث عن النبي ﷺ في مسائل الاعتقاد، وما يتصل بذلك من الوسائل وما يحافظ به على الأصول. ومنهجنا فيه اتباع السنة، وألا نخوض فيه بالعقليات.

المسألة الثالثة: معنى الجماعة، تطلق ويراد بها: الجماعة في الدين، الاجتماع على الدين الواحد، وتطلق ويراد بها: الجماعة في الأبدان. ومسائل الاعتقاد تجمع هذين الأصلين، وما يذكر من مسائل العقيدة منها ما يعود إلى المعنى الأول، ومنها ما يعود إلى المعنى الثاني. ولفظ السنة والجماعة صار علماً على من كان على ما كانت عليه الجماعة الأولى وهم الصحابة. وقد أخطأ من أدخل الأشاعرة والماتريدية تحت مسمى السنة والجماعة، وذلك لأنهم خالفوا ما دل عليه القرآن والسنة وما كان عليه السلف في مسائل كثيرة، في الصفات والقدر والإيمان وغيرها.

المسألة الرابعة: قوله: (نجتنب الشذوذ). الاجتناب: الترك، ويريد بالترك: أنه يتركه ديناً وتعبداً وتقرباً إلى الله ـ جلّ وعلا ـ لملازمته للسنة والجماعة. والشذوذ: الانفراد ومعنى الشذوذ في العلم والعقيدة: الانفراد

بأشياء ليس عليها الدليل ولم تكن عليه الجماعة الأولى. والشذوذ قد يكون في أصل من الأصول، وقد يكون في فرع لأصل من أصول الاعتقاد فمثال الانفراد في أصل: أن يخالف في الصفات أو في الإيمان أو في القدر، فهذا بانفراده في الأصل يخرج من الاسم العام المطلق لأهل السنة والجماعة. ومن وافق أهل السنة في الأصول لكن خالف في فرع لأصل أو في فرد من أفراد ذلك الأصل، كمن يؤمن بإثبات الصفات ولكنه لا يثبت صفة معينة كصفة الصورة لله - جلّ وعلا - أو صفة الساق لله - جلّ وعلا - فهذا لا يكون تاركاً لأهل السنة والجماعة؛ بل يكون غلط في ذلك وأخطأ، ولا يتبع على ما زال فيه.

المسألة الخامسة: في الخلاف: وهو شرر ومذموم في الشريعة قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١١٨ - ١١٩] والخلاف له صورتان: خلاف في العقائد وخلاف في العمليات فيما يسمى الفروع، والخلاف في الفروع ليس مأذوناً به؛ بل قد يكون مذموماً إذا ترتب عليه مفسدة أو افتراق أو مخالفة لأئمة المسلمين. والطحاوي يريد أن الخلاف الذي هو بمعنى الشذوذ والفرقة يجتنب ويحذر منه.

المسألة السادسة: في الفرقة: وهي بمعنى الافتراق، وقد جاء النهي عنها في النصوص، وكل أمر بلزوم الجماعة هو نهي عن الفرقة، وهي قسمان: فرقة في الدين وتكون بانتحال الأهواء على تنوعها، وفرقة في الأبدان، وكل خير في الجماعة والسنة، وكل شر في الشذوذ والخلاف والفرقة.



❖ **[ونحب أهل العدل والأمانة ونبغض أهل الجور والخيانة].**

الحب والبغض من مسائل النفس التي يدخلها الهوى. والقاعدة: أن العبد لا يكون حقيقة مستسلماً حتى يتخلص من هواه، فمن أحب ما يحب الله ورسوله وأبغض ما يبغضه الله ورسوله، فقد تخلص من هواه، ومن أبغض ما يحبه الله ورسوله فإنما هواه قاده إلى ذلك. فأساس المحبة والبغض أن تكون تبعاً للنصوص. وهاهنا مسألتان:

المسألة الأولى: العدل أمر الله ـ جلّ وعلا ـ به أمراً مطلقاً فقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠] .والله أقام السمٰوات والأرض على العدل، وأحكامه ودينه عدل كله، ومن العدل إعطاء كل ذي حق حقه، والظلم هو الجور والحيف وأهل الظلم يكون ظلمهم في حق الله ـ جلّ وعلا ـ وتارة في حق عباده. فإذن محبة أهل العدل والأمانه، وبغض أهل الجور والخيانة تكون تبعاً لمحبة الله ـ جلّ وعلا ـ وبغضه. والمتقرر عند أهل السنة: أن الله ـ جلّ وعلا ـ يحب ويبغض وهما صفتان حقيقيتان على ما يليق بجلال الرب ـ جلّ وعلا ـ لا يماثل في محبته وبغضه محبة العباد وبغضهم، تعالىٰ ربنا عن ذلك وتقدس .والله ـ جلّ وعلا ـ يحب العبد لما فيه من الصفات الحسنة، ويبغض العبد لما فيه من صفات الظلم والطغيان والمعصية والمخالفة. فيجتمع في حق المعين أن الله ـ جلّ وعلا ـ يحب البعد من جهة، ويبغضه من جهة، والمؤمن يحب إخوانه بقدر ما معهم عن الإيمان والعدل والأمان، ويبغض فيهم بقدر ما معهم من الجور والظلم والخيانة. فالحب الكامل لأهل الإيمان الكامل، والبغض الكامل لأهل الكفر، والمؤمن الذي يخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً يحب من جهة ويبغض من جهة.

المسألة الثانية: الأمانة: الوفاء بأمانة التكاليف التي أخذ الله ـ جلّ وعلا ـ العهد من آدم عليها في قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝٧٢﴾ [الأحزاب: ٧٢] وأمانة التكاليف: أن يقبل الإنسان أن يخاطب بالأمر والنهي وبعد ذلك الثواب والعقاب. والخيانة: عدم رعاية التكاليف.

❖ **[ونقول الله أعلم فيما اشتبه علينا علمه].**

نقول: يريد به اتباع الأئمة الأربعة واتباع أهل الحديث والأثر، فإنهم يمتثلون ما أمر الله ـ جلّ وعلا ـ به في أنهم لا يقولون على الله ما لا يعلمون، فكل ضلال حصل إنما هو بالقول على الله ـ جلّ وعلا ـ بلا علم، فلذا يقول أهل السنة: الله أعلم، فيما لا يعلمون، وفي حديث جبريل المشهور قول عمر ـ رضي الله عنه ـ لسؤال النبي ﷺ: الله ورسوله أعلم[1]، وهنا مسألتان:

المسألة الأولى: قول: الله أعلم، أعلم: إما أن ترجع إلى المتكلم ويكون المقصود: الله أعلم منا، وإما معناها: الله أعلم بحكم هذه المسألة من خلقه. وليس معناه اشتراك الجميع في العلم؛ بل الله أعلم بالحكم وأنا لا أعلم. وقول: الله ورسوله أعلم لم تذكر هنا ورسوله؛ لأنه لا يقال: الله ورسوله أعلم إلا في حياته ﷺ، وأما بعد وفاته فلا يقال إلا: الله أعلم. لأن النبي ﷺ انقطع عن دار التكليف والوحي: الذي هو العلم الذي ينزل به جبريل عليه السلام ـ عليه.

المسألة الثانية: الاشتباه: ورود ما لا تعلم مطلقاً أو فيما تعلم واشتبه عليك هل هو الصواب أم لا. والمراد بالمتشابه: المتشابه النسبي الذي يخفى على البعض، فإذا لم يعلم المرء شيئاً قال: الله أعلم، وقد ورد عن الصحابة ومن بعدهم أخذهم بهذا الأصل الذي فيه تعظيم الله ـ جلّ وعلا ـ ودينه. ومن أخطأ لا أدري أصيبت مقاتله.



(١) مسلم (٨).

❖ **[ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر كما جاء في الأثر].**

يريد بهذه الجملة أن أهل السنة والجماعة المتبعين للآثار لا يعارضون الآثار الثابتة عن رسول الله ﷺ وعن صحابته الكرام بالأقيسة أو بالدلالات العقلية؛ لأن منهج الاستدلال الأخذ بما جاء في الكتاب والسنة وكلاهما حق. ومسألة المسح على الخفين من مسائل الفقه لا من مسائل العقيدة، ولكن أدخلت في مسائل الاعتقاد لأجل تميز أهل السنة بهذه المسألة عن الرافضة وطائفة من الخوارج وفئام من الناس لا ينسبون إلى فرقة من الفرق. فصارت هذه المسالة علماً يفرق به ما بين السني وما بين الرافضي والخارجي ونحوهما. والمسائل التي تذكر في العقيدة في مصنفات أهل السنة في الماضي وفي الحاضر على أقسام:

الأول: ما هو بيان أركان الإيمان الستة.

والثاني: ما تميز به أهل السنة عن غيرهم في مسائل المعاملة: كالتعامل مع الصحابة ومع ولاة الأمر أو مع المبتدعة أو معاملة العصاة وهكذا.

والثالث: المسائل الفروعية التي صارت علماً لأهل السنة في مقابلة بعض فرق الضلال.

الرابع: أخلاق أهل السنة وصفاتهم التي تحلوا بها من العبادة واحتقار النفس والعمل الصالح والأمر والجهاد ونحو ذلك. وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: قوله: (نرى المسح على الخفين) كلمة أرى ونرى إذا قالها العالم فيعني بها: ما رآه علماً وما رآه شرعاً ليست رأيه المجرد عن الدليل بأنواع الأدلة. والذي يرى هنا هم أهل السنة.

المسألة الثانية: المسح على الخفين أصل من الأصول العظيمة في العمل؛ لأن النبي ﷺ تواتر عنه المسح وفعله صحابته وتواتر عنهم، ونقل عن نحو ثمانين من الصحابة، ونقلته الأمة جيلاً بعد جيل فهو متواتر نقلاً وعملاً، وأما المسح على الجوارب فليس كذلك؛ لأنه نقل عن سبعة أو

ثمانية من الصحابة أو أكثر بقليل، ولهذا المسح على الجوربين فيه خلاف فقهي عند أهل السنة.

المسألة الثالثة: مما استدل به على المسح على الخفين من القرآن قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: ٦] (أرجلكم) فيها قراءتان النصب والجر، فاستدل بقراءة الجر على المسح على الخفين وهذا فيه نظر؛ لأن المسح على الخفين لا يكون إلى الكعبين وإنما يمسح ظاهر الخف على ظاهر القدم. والقول الظاهر في الآية على قراءة الجر أن لها توجيهين: الأول: أن الجر لأجل المجاورة وهذا معروف في لغة العرب ومنه قوله تعالىٰ: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩] والألم وصف للعذاب. ومنه قول امرئ القيس:

فظل طهاة اللحم ما بين منضج ... صفيف شواء أو قدير معجل

وكان حقه أن يقول أو قديراً لكنه جرها للمجاورة.

الوجه الثاني: لما عطف الأرجل على الرأس دل على تسلط فعل المسح على الاسمين كليهما فكأنه قال: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ ولما جعل غاية المسح الكعبين دل على أن المراد به الغسل الخفيف؛ لأن العرب تطلق على الغسل مسحاً.

المسألة الرابعة: وأضعف استدلالاً وأبعد أن تكون قراءة الجر دليلاً على إبطال المسح على الخفين، والرد عليه بالوجهين السالفين.



❖ **[والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين برهم وفاجرهم إلى قيام الساعة لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما].**

يريد بذلك تقرير مسألة من المسائل الفقهية التي صار القول بها علماً على أهل السنة، مخالفين بذلك الروافض والخوارج. وهي أن الإمارة والولاية يمضي مع أهلها في الطاعة بالمعروف والحج والجهاد والعبادات جميعاً، سواء كانوا أهل الإمارة بررة أو فجاراً. وسواء أكانوا كملة كالخلفاء الراشدين، أم ممن كان يخلط عملاً صالحاً وآخر سيئا؛ وذلك لأن الحج عبادة يجتمع فيها الخلق ولا بدَّ فيها من أمير وإلا صار الناس فوضى. والجهاد كذلك لا يكون إلا بولاية. وبر الوالي وفجوره عائد إلى نفسه وهذه العبادات من المعروف الذي تجب الطاعة فيها. ونذكر بعض المسائل:

المسألة الأولى: المخالف في هذا الأصل هم الروافض والخوارج ومن شابهم، وأما الروافض فامتنعوا عن الحج الجهاد حتى يخرج إمامهم المزعوم. وأما الخوارج فهذه الأعمال تبع للولاية والولاية لا تصلح عندهم فيمن لم يكن براً.

المسألة الثانية: قوله: (إلى قيام الساعة) المقصود منه إلى قرب قيام الساعة لأن الذي دلت عليه الأحاديث أنه يترك ذلك قبل قيام الساعة، ولا يبقى في الأرض من يقول: الله الله، يعني: أطع الله أطع الله.

المسألة الثالثة: (لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما) يعني لا يبطل الحج شيء من معصية الولاة، ولا ينقص الحج والجهاد مع ولاة الأمر شيء من فجورهم أو نقصهم، وعلى هذا كان هدي السلف الذين جاهدوا وحجوا مع الأمراء كالحجاج وغيره، لأن ذلك فيه إعلان للدين وإعانة على الحق والهدى.



❖ **[ونؤمن بالكرام الكاتبين فإن الله قد جعلهم علينا حافظين].**

أي: نصدق ونعتقد وجود الكرام الكاتبين كما أخبرنا ربنا ـ جلّ وعلا ـ بذلك، وهم الملائكة الذين كرمهم الله ـ جلّ وعلا ـ بأنواع التكريم، وجعلهم موكلين بابن آدم يكتبون عمله، وهذا فرع للإيمان بوجود الملائكة الذي هو ركن الإيمان، وقد مر معنا أن الإيمان بالملائكة له درجتان: إجمالي وتفصيلي، والإجمالي أن يؤمن بوجودهم وأنهم يعبدون الله ولا يعبدون، والتفصيلي الإيمان بكل ما أخبر الله ـ جلّ وعلا ـ مطلقاً، ما علمنا وما لم نعلم، وكل من بلغه شيء وجب عليه الإيمان به. وعلى هذا فالإيمان بالكرام الكاتبين ليس شرطاً في صحة الإيمان؛ إلا من عُرِّف الآيات والأحاديث فأنكر، فهذا له حكم أمثاله من المنكرين. وها هنا مسائل:

المسألة الأولى: قوله: (نؤمن بالكرام الكاتبين) أخذه من قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الانفطار: ١٠ ـ ١٢] فوصفهم الله ـ جلّ وعلا ـ بثلاثة أوصاف، فأولها: أنهم حفظة على ابن آدم، يعني يحفظون ما يصدر منه. وثانيها: أنهم يكتبون ما حفظوه في صحف عندهم بأيدي الملائكة، فملك موكل بكتابة الحسنات وآخر بالسيئات، وثالثها: أنهم يعلمون ما تفعلون وهذه عامة في كل ما يصدر من ابن آدم سواء كان العمل قلبياً أو بلسانه أو بجوارحه، ويستثنى ما تجاوز الله ـ جلّ وعلا ـ لهذه الأمة عنه.

المسألة الثانية: الذي يظهر أن الملائكة الكتبة غير الحفظة، فالحفظة يحفظون الإنسان، والكتبة فإنهم يحفظون عليه، فحفظ ابن آدم هذا عمل الملائكة الذين يتعاقبون، وأما الحفظ على ابن آدم فهذا عمل الكتب وهم اثنان، أحدهم للحسنات والآخر للسيئات. وأما الحفظة فكما قال النبي ﷺ: **«إنهم أربعة يتعاقبون في الليل والنهار»**[1].

المسألة الثالثة: الإيمان بالكتبة يقتضي الإيمان بأنهم يكتبون في صحف

---

(١) البخاري (٥٥٥)، ومسلم (٦٣٢).

ومنهم من يكتب الحسنات ومنهم من يكتب السيئات، وهذه الكتابة هي التي تجمع على العبد، وهي كتابه الذي يجمع معه في عنقه إذا أدخل القبر، وهو الذي جاء فيه قوله تعالىٰ: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ⑭﴾ [الإسراء: ١٤] وهي الصحف التي يحاسب الله بها العبد، فعلى هذا فالإيمان بالكتبة يجعل العبد حريصاً ألا يسوِّد صحائفه إلا بالخير، وإن حصل منه سوء، فيكثر من الاستغفار والإنابة، وعمل الحسنات الماحية، وهذا من نتائج الاعتقاد الصحيح.



❖ **[ونؤمن بملك الموت الموكل بقبض أرواح العالمين].**

يريد الطحاوي - رحمه الله - بهذه الكلمة أن يقول: إن أهل السنة والجماعة مسلّمون للنص، فيؤمنون بملك الموت، وأنه يقبض الأرواح وأنه موكل بها وهنا مسائل:

المسألة الأولى: ملك الموت جاء ذكره مفرداً، وفي موضع آخر مجموعاً قال تعالىٰ: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، وقال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١] وهؤلاء الرسل هم أعوان ملك الموت وجنوده.

المسألة الثانية: متى تقبض الملائكة الروح، هل هو بأمر مجدَّد من الله - جلّ وعلا - أو إذا انتهى الأجل المكتوب في صحفهم؟ الذي يظهر أنهم موكلون، والموكل يقبض الروح بأمر الله - جلّ وعلا - الذي وكله.

المسألة الثالثة: توكيل الملائكة بقبض الأرواح لا يعني أن الله - جلّ وعلا - غائب أو قاصر - تعالىٰ الله - وتقدس، ولكنه - جلّ وعلا - خلق الملائكة وجعل لهم هذه المهمة وغيرها للتعبد؛ لا لنقص في ملكوت الله - جلّ وعلا - أو في صفاته؛ بل هو الكامل ذو الصفات الكاملة سبحانه.

المسألة الرابعة: لفظ العالمين يريد به من له روح من المكلفين، وذلك دلالة ظاهر الآية على ذلك: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، فالخطاب للمكلفين من الجن والإنس. ولفظ العالمين اسم لكل ما سوى الله - جلّ وعلا - ولكن أريد به هنا الخصوص كقوله: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٥﴾﴾ [الشعراء: ١٦٥] فمعلوم أن الجن والملائكة لا يدخلون هنا.



❖ **[ونؤمن بعذاب القبر لمن كان له أهلاً، وسؤال منكر ونكير في قبره عن ربه ودينه ونبيه على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة رضوان الله عليهم].**

في هذه الجملة تقرير لما يجب الإيمان بما دل عليه النص من الكتاب والسنة من عذاب ونعيم القبر وسؤال الملكين. وتقرير هذه المسألة في العقائد له أوجه: الأول: أن عذاب القبر ونعيمه وفتنته أمر غيبي مجاله الاعتقاد، الثاني: أن الأدلة تواترت على إثبات هذه المسألة فيجب التسليم لما دل عليه الدليل، الثالث: ولأجل مخالفة الضالين ممن حكموا عقولهم وقاسوا الأمور الغيبية على الأمور المشاهدة كالمعتزلة والجهمية والفلاسفة وأهل الكلام. وقد نص الطحاوي ـ رحمه الله ـ على الأخبار ولم يذكر الآيات؛ لأن الأخبار متواترة معنى في الدلالة عليه، وأما الآيات فإنها قليلة وفيها مجال للتأويل عند من أولها. ومن الأدلة المثبتة لعذاب القبر قوله تعالىٰ: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ٤٦﴾ [غافر: ٤٦] وقوله ﷺ: «**القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار**»[١]، وقوله ﷺ: «**إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بلى إنه كبير...**»[٢] وذلك لما مر على قبرين. وإذا تبين ذلك فنذكر ها هنا مسائل:

المسألة الأولى: عذاب القبر اسم لما بعد الموت، وقيل عنه: عذاب القبر تغليباً؛ لأن غالب الناس يدفنون، فلذلك صار سمة للمسألة عذاب القبر ونعيمه، وإلا فحقيقتها عذاب البرزخ ونعيمه.

المسألة الثانية: الظاهر أن العذاب والنعيم وما يحصل في البرزخ يقع على الإنسان بروحه وجسده، لكن تعلق الروح بالجسد هنا يختلف عنه في الحياة الدنيا.

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة.

(٢) البخاري (٢١٦)، ومسلم (٢٩٢).

المسألة الثالثة: الأقوال في تعلق العذاب بالروح والبدن في المنتسبين للسنة من العلماء، الأول: أن العذاب على الروح والجسد، وهو قول أهل السنة الذي دونوه في عقائدهم. الثاني: طائفة من العلماء منهم ابن حزم أنه على الروح فقط. الثالث: ومنهم من قال: إن العذاب والنعيم يكون للروح وللبدن ما دام باقياً فإذا تحلل فإن العذاب يكون على الروح فقط. وظاهر الأدلة تدل على القول الأول.

المسألة الرابعة: للروح مع البدن تعلقات: الأول: تعلق الروح في البدن بعد نفخ الروح وقبل الولادة، الثاني: تعلق الروح بالبدن بعد الولادة، فالروح هنا تبع للبدن. الثالث: تعلق الروح بالبدن في البرزخ: فالحياة للروح والبدن تبع لها. الرابع: في الآخرة، فالحياة للروح والبدن جميعاً في أكمل تعلق.

المسألة الخامسة: عذاب القبر هل يشمل غير المكلفين؟ المتقرر عند أئمة الإسلام أن نعيم من لم يجر عليه التكليف أنهم تبع في ذلك لحال آبائهم. فإسلام الآباء دل على أن أطفالهم هم من أهل النعيم لأنهم على الفطرة، ودعاء النبي ﷺ للصغير أن يقيه الله عذاب القبر المراد به الألم والسوء، وليس المراد العذاب الذي هو في مقابلة السيئات؛ لأن الصغير لم يجر عليه التكليف.

قال بعدها: (ونؤمن بسؤال منكر ونكير في قبره عن ربه ودينه ونبيه). منكر ونكير ملكان يأتيان الميت ويسألانه من ربه ودينه ونبيه، وقد جاء ذكرهما في عدة أحاديث وهي حسنة أو صحيحة في التنصيص على اسمهما، وهنا مسائل:

المسألة الأولى: السؤال يقع عن ثلاثة أشياء: عن ربه ودينه ونبيه. فأما المؤمن المسدّد فيثبته الله ـ جلّ وعلا ـ بالقول الثابت، وأما الفاجر المنافق فإنه يقول: هاه هاه يعني: لا أعلم، والرب هنا: المقصود به المعبود بحق ـ جل جلاله ـ فيراد به الألوهية.

المسألة الثانية: الظاهر أن سؤال وفتنة القبر لجميع الأمم، وليس مختصا بهذه الأمة؛ لأجل عدم ورود التخصيص.

المسألة الثالثة: سؤال الملكين هل يكون للكافر؟ أم لمن أجاب النبي ظاهراً؟ الصحيح أن السؤال يكون لكل مكلف من المسلمين والمنافقين والكفار.

قال بعدها: «والقبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران».

سبب إيراده أن العقلانيين في مسائل عذاب البرزخ والفلاسفة وطائفة من أهل الكلام ينفون أن يكون القبر جنة أو نار، ويقولون بعقولهم القاصرة: إننا نفتح القبر فلا نرى أثراً لنعيم أو عذاب، وهذا من جراء قاعدتهم أن عالم الغيب يقاس على عالم الشهادة، وهذا الأصل الذي أصلوه خلاف ما دلت عليه الأدلة من أن عالم الغيب غير عالم الشهادة، والواجب أن مسائل الغيب لا تحكم فيها العقول فالله ـ جل جلاله ـ أخبر بها فيجب أن تؤخذ على ظاهرها، فالشريعة تأتي بما تحار به العقول، ولا تأتي بما تحيله العقول، فالواجب في هذه المسائل التسليم في الغيبيات لما دلت عليه الأدلة، وأن لا يقاس عالم الغيب على عالم الشهادة وأن لا يعترض المرء بعقلياته على الشريعة.



❖ **[ونؤمن بالبعث وجزاء الأعمال يوم القيامة، والعرض والحساب وقراءة الكتاب والثواب والعقاب والصراط والميزان].**

قوله: (نؤمن بالبعث) هذا ركن من أركان الإيمان، فلا يصح إيمان أحد ولا إسلامه حتى يؤمن باليوم الآخر، فمن أنكر البعث أو اليوم الآخر، فإنه كافر بالله ـ جل جلاله ـ، والمقصود بالبعث: أن الناس لهم يوم يعودون فيه إلى الله ـ جل جلاله ـ وأما الإيمان التفصيلي به: فالإيمان بكل ما يجري في ذلك اليوم وهو واجب لمن سمع النص والدليل عليه. ونذكر هنا مسائل فيها تفصيل لهذه الجمل:

المسألة الأولى: قوله: (نؤمن بالبعث وجزاء الأعمال) لما عطف جزاء الأعمال على البعث، دل على أنه يريد بالبعث بعض ما يكون في اليوم الآخر وهو بعث الناس من قبورهم. والذي دلت عليه الأدلة: أن الله ـ جلّ وعلا ـ يأمر الملك إسرافيل فينفخ في الصور نفخة الصعق، فيصعق الناس وتموت الخلائق، ثم تمضي أربعون بعد النفخة الأولى ثم يأمر الملك فينفخ نفخة ثانية فتعود الأرواح إلى الأجساد، ثم بعد البعث يسير الناس إلى محشرهم.

المسألة الثانية: جزاء الأعمال: يعني أنهم يجزون على أعمالهم الصالحة والسيئة. والجزاء لا يكون بعد البعث مباشرة؛ بل يكون متأخراً. والطحاوي لم يرتب ما يقع في ذلك اليوم بحسب حصوله، وإنما رتبه بحسب أغراض له.

المسألة الثالثة: (العرض) قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴿١٨﴾﴾ [الحاقة: ١٨] ومعناه: أن يعرض المكلف على رب العالمين ثم رب العالمين يعرض أعمال كل مكلف عليه، وقد يجادل وقد يعتذر إلى آخره، ثم يكون بعد ذلك الكتاب والحساب.

المسألة الرابعة: (الحساب) المقصود منه: المحاسبة، يعني بعد أن يقرأ كتابه فإنه يحاسب، فيحاسب المؤمن حساباً يسيراً، ويحاسب الكافر والمنافق حساباً عسيراً.

المسألة الخامسة: (وقراءة الكتاب) يعني بالكتاب: الصحف التي كتبت فيها أعماله وهو الكتاب الذي يلقاه العبد يوم القيامة منشوراً، فتنشر الصحف وتوزع على الناس وتتطاير أيضاً، فمن آخذ كتابه بيمينه وآخذ كتابه بشماله من وراء ظهره.

المسألة السادسة: (الثواب والعقاب) وهذا بعد الوزن، وحقيقة البعث هو أن يثاب المطيع وأن يعاقب الكافر.

المسألة السابعة: (الصراط) وهو الطريق، وهو موضوع على ظهر جهنم، ويوصل من العرصات: من أرض المحشر إلى ساحات الجنة، يعني ما قبل دخول الجنة. وأما صفته: فإنه دقيق جداً وطويل وعلى جنباته كلاليب تخطف من قضى الله ـ جلّ وعلا ـ أن يكون من أهل النار، ويخاف الناس عبوره حتى أن الأنبياء يقولون: اللّهم سلّم سلّم، ودون هذا الصراط ظلمة وغير ذلك مما جاء في صفته.

المسألة الثامنة: (الميزان) وقد جاء في الكتاب والسنة، والله ـ جلّ وعلا ـ بيَّن أن الميزان يوزن فيه العمل ولو كان مثقال ذرة، قال ـ جلّ وعلا ـ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وأفرد المصنف الميزان لقول كثير من أهل العلم؛ أنه ليس ثمة إلا ميزان واحد، والصحيح أن الموازين متعددة؛ لأن الله ـ جلّ وعلا ـ جمعها فقال: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وجاء في السنة أن الميزان له كفتان، كفة توضع فيها السيئات والأخرى فيها الحسنات، ويوزن في الميزان الإنسان نفسه وعمله وصحائفه.

المسألة التاسعة: ترتيب ما يقع يوم القيامة على النحو التالي: إذا بعث الناس وقاموا من قبورهم ذهبوا إلى أرض المحشر، ثم يقومون في أرض المحشر قياماً طويلاً. تشتد معه حالهم وظمأهم ويخافون في ذلك خوفاً شديداً، فيرفع الله ـ جلّ وعلا ـ لنبيه ﷺ حوضه المورود، ثم يرفع لكل نبي حوضه، ثم يقوم الناس قياماً طويلاً، ثم تكون الشفاعة العظمى، شفاعة النبي ﷺ في أن يعجل الله ـ جلّ وعلا ـ حساب الخلائق فيأتي عند العرش فيخر ويحمد الله ـ جلّ وعلا ـ بمحامد يفتحها الله ـ جلّ وعلا ـ عليه، ثم

بعد ذلك العرض وبعده يكون الحساب، وبعد الحساب الأول تتطاير الصحف ويؤتى أهل اليمين كتابهم باليمين، وأهل الشمال كتابهم بشمالهم، فيكون قراءة الكتاب ثم بعده يكون حساب أيضاً لقطع المعذرة وقيام الحجة بقراءة ما في الكتب، ثم يكون بعده الميزان وبعده ينقسم الناس إلى طوائف وأزواج بمعنى: كل شكل إلى شكله، وتقام ألوية الأنبياء، ثم بعد هذا يضرب الله ـ جلّ وعلا ـ الظلمة قبل جهنم، فيسير الناس بما يعطون من الأنوار، فيعطي الله ـ جلّ وعلا ـ المؤمنين النور فيبصرون الصراط، وأما المنافقون والكافرون فيتهافتون في النار، فأول ما يجوز الصراط النبي ﷺ ويسأل الله له ولأمته ويقول: «**اللّهم سلِّم سلِّم**»[1] فيمر ﷺ وتمر أمته على الصراط، كل يمر بقدر عمله، ثم إذا انتهوا من الصراط اجتمعوا في عرصات الجنة، يعني في الساحات التي أعدها الله ـ جلّ وعلا ـ لأن يقتص أهل الإيمان بعضهم من بعض وينفي الغل، حتى يدخلوا الجنة وليس في قلوبهم غل. فأول من يدخل الجنة نبينا ﷺ ثم بعده فقراء المهاجرين ويؤخر الأغنياء لأجل الحساب الذي بينهم وبين الخلق.



---

(١) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (١٨٢).

❖ **[والجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان أبداً ولا تبيدان، وإن الله خلق الجنة والنار قبل الخلق، وخلق لهما أهلاً، فمن شاء منهم إلى الجنة فضلاً منه، ومن شاء منهم إلى النار عدلاً منه].**

يريد بذلك أن يقرر ما دل عليه الكتاب والسنة من أن الجنة والنار موجودتان اليوم، وأنهما مخلوقتان قبل خلق آدم، وأن الله خلق لهما أهلاً، وقرّر هذا الأصل لأجل أن المسألة غيبية والدليل جاء بإثباتها، وطائفة من الفرق الضالة خالفت في هذا الأصل. ومما يدل على وجود الجنة والنار قوله تعالىٰ: ﴿وَيَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [الأعراف: ١٩] والألف واللام للعهد، يعني الجنة المعهودة التي هي دار النعيم، ومن السنة قوله ﷺ: «نسمة المؤمن طائر يعلق من ثمار الجنة»[١]. فإذن أهل السنة قرروا هذا في العقائد تبعاً للدليل، ونذكر المسائل المتعلقة بهذا الأصل:

المسألة الأولى: قوله: (الجنة والنار مخلوقتان) يعني: أن خلقهما قد تم، وليس موقوفاً على قيام الساعة، ولا يعلم متى خلقهما الله ـ جل جلاله ـ وإنما خلقهما قبل خلق آدم.

المسألة الثانية: قوله: (لا تفنيان أبداً، ولا تبيدان) يعني: أنهما خلقتا للبقاء، فأهل الجنة خالدين فيها أبداً كما جاءت بذلك الآيات الكثيرة، وأهل النار خالدين فيها أبداً كما في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٦٤ ـ ٦٥]، وهذه الأبدية مما أجمع عليه أهل السنة والجماعة، والفرق المخالفة لهم عدة أقوال أهمها قول من يقول: إن الجنة والنار تفنيان في وقت، ويبقى النعيم والعذاب بالاستصحاب، لا بتجدد النعيم والعذاب، يعني يحصل لهم نعيم تتنعم به أبدانهم ثم يقف وتفنى الجنة، وذلك لأصل أصلوه وهو: أن العقل اقتضى أن الحركة التي تبدأ فإنها ستنتهي، لهذا قالوا: أهل النار لا يستمرون في العذاب؛ بل تفنى النار ويبقى أهلها ليسوا في نعيم ولذلك يصح أن يقال عنهم: إنهم في

---

(١) أحمد (٣/٤٥٥) وغيره.

عذاب دائم، وهذا القول منسوب إلى الفرق الضالة الكافرة كالجهمية. والقول الثاني من الأقوال الضالة من يقول: إن الجنة والنار تبقيان لكن النعيم ينقطع والعذاب ينقطع، وتبقى الجنة والنار يفعل الله بهما ما يشاء. وهذا لأجل الأصل السابق، ولأجل النظر في القدر، حيث إن استدامة النعيم عندهم على عمل صالح لا يوافق العدل، واستدامة العذاب على عمل سيء قليل الزمن لا يوافق العدل. وأما قول أهل السنة كما سبق من أنهما باقيتان لا تبيدان ولا تفنيان. ومن أهل السنة من قال: إن نار الموحدين تفنى؛ لأن الموحدين يخرجون من النار فيفني الله - جلّ وعلا - الطبقة من النار التي كانوا فيها. ومما ينسب إلى بعض أهل السنة أن فناء النار ممكن وغير ممتنع، وهو القول المشهور عن شيخ الإسلام وابن القيم وجماعة، ومنشأ هذا القول: النظر في صفات الله - جلّ وعلا - فالمتقرر في النصوص أن صفة الرحمة ذاتية ملازمة للرب - جلّ وعلا - والجنة من آثار رحمة الله - جلّ وعلا -، والنار أثر غضب الله - جلّ وعلا - والغضب صفة فعلية اختيارية لا تنقلب إلى أن تكون صفة ذاتية، كالرحمة، ولو بقيت النار التي هي أثر الغضب لبقي الغضب أبد الآبدين، وهذا يعني أنه أصبح صفة ملازمة، فهذا مأخذ هؤلاء الأئمة. ولكن لا ينبغي الخوض في هذه المسألة، لكن لما أوردها ابن أبي العز أوردناها هنا.

المسألة الثالثة: قوله: (خلق الجنة والنار قبل الخلق) وهذا مأخذه من قوله تعالىٰ: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [الأعراف: ١٩] وهذا معناه: أنها موجودة وهي التي سكنها آدم عليه السلام، وهي دار الكرامة التي أعدها الله للمتقين.

المسألة الرابعة: قوله: (وخلق لهما أهلا) يعني: قبل خلق السمٰوات والأرض فإن الله - جلّ وعلا - كتب أنه سيخلق أهلاً للجنة وأهلاً للنار.

المسألة الخامسة: قوله: (فمن شاء منهم إلى الجنة فضلاً منه، ومن شاء منهم إلى النار عدلاً منه) الفضل: هو الإكرام، والله - جلّ وعلا - علّق دخول الجنة بالعمل الصالح وعلق دخول النار بالعمل السيء، والباء في

المقامين، هي باء السبب، فالله جعل الأعمال الصالحة وأعظمها التوحيد سبباً في دخول الجنة، وجعل الأعمال السيئة وأعظمها الشرك بالله، سبباً لدخول النار، ولكن السبب في كلا الحالين ليس كافياً لتحقيق المراد؛ بل لا أحد يدخل الجنة إلا برحمة الله ـ جلّ وعلا ـ والعمل الصالح أصلاً لم يكن لولا فضل الله وتوفيقه وإعانته، فما كان ناشئاً من التوفيق فهو فضل. والعدل: أن يعامل المرء بما يستحقه دون تفضل عليه. وأهل النار دخلوها بما يستحقون عدلاً من الله ـ جلّ وعلا ـ ؛ لأنه ـ سبحانه ـ لما علم بما في صدورهم لم يعنهم ولم يوفقهم للعمل الصالح فوكلوا إلى أنفسهم وهذا من العدل.

قال بعدها: «**وكل يعمل لما قد فرغ له، وصائر إلى ما خلق له**» يعني أن من خلقهم الله ـ جلّ وعلا ـ كل يعمل لما كتب في الكتاب أنه سيؤول إليه، وقد قال نبينا ﷺ: «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»[1]. ثم قال: «**والخير والشر مقدران على العباد**» فما يفعله العبد من الخير أو الشر فهو لم يحصل ابتداءً منه دون قدر سابق؛ بل الله ـ جلّ وعلا ـ قدر عليه ذلك، ومعنى قدر عليه ذلك: أي أنه ـ سبحانه ـ علم ذلك منه وكتبه عليه، فوقوع الخير والشر بمشيئته ـ سبحانه ـ ونذكر هنا مسألتان:

المسألة الأولى: كون الخير والشر مقدران على العباد يعني بهما: ما يصيب العبد من خير له ومن شر عليه. أما أفعال الله ـ جلّ وعلا ـ فكلها خير وعدل وفضل فلا توصف بالشر، قال ﷺ: «**والشر ليس إليك**»[2].

المسألة الثانية: قوله: مقدران على العباد، يعني أن الخير والشر لم يقعا استئنافاً؛ بل الله ـ جلّ وعلا ـ يعلم ما سيحصل على العبد وكتب ذلك. والفرق المخالفة في هذه المسألة طرفان: الجبرية والقدرية، فأما الجبرية فهم صنفان: جبرية غلاة وهم الجهمية الذين يقولون: إن الله ـ جلّ وعلا ـ يجبر العبد على كل شيء، فهو كالريشة في مهب الريح،

---

(١) البخاري (١٣٦٢)، ومسلم (٢٦٤٧) (٢٦٤٨).

(٢) سبق تخريجه.

ويستدلون على ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] فيقولون: إن الذي رمى في الحقيقة هو الله ـ جلّ وعلا ـ والنبي ﷺ ما رمى. ويرد عليهم في هذا الاستدلال بجوابين: الأول: أن الله ـ جلّ وعلا ـ قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] يعني: حين رميت فإن الله هو الذي رمى، فالله أثبت للنبي ﷺ رمياً «إذ رميت» ونفى عنه رمياً «وما رميت» والجمع بينهما: أن العبد إذا فعل الفعل، ففعله سبب في حدوث المسبَّب ولكن النتيجة لا تحصل بفعل العبد وحده في جلّ المسائل؛ بل لا بدَّ من إعانة من الله ـ جلّ وعلا ـ وهذا ظاهر في رمي النبي ﷺ هنا، فابتداؤه منه، لكن وصوله لكل كافر هذا من الله ـ جلّ وعلا ـ. الثاني: من لوازم هذا القول، أن يقال في كل عمل يعمله العبد أنه ما عمله، كأن تقول: ما صليت إذ صليت ولكن الله صلى وغيرها من الأفعال الحسنة أو القبيحة والعياذ بالله. والقول إذا كان يلزم منه اللازم الباطل دل على فساده وعدم اعتباره. والصنف الثاني من الجبرية: الجبرية المتوسطة والذين يقولون: العبد مجبور باطناً لكنه في الظاهر يختار. وهذا قول كثير من أهل الكلام والأشاعرة والماتريدية، فيجعلون أفعال الإنسان له ولكنها عديمة الفائدة ولا معنى لها. ويقال عنهم: نفاة الأسباب. فالماء عندهم لم ينبت الأرض، والله ـ جلّ وعلا ـ يقول: ﴿فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ جَنَّٰتٖ وَحَبَّ ٱلۡحَصِيدِ﴾ [ق: ٩] فالإنبات صار بالماء، ولكنهم يقولون: الإنبات لم يكن بالماء ولكن عند التقاء الماء بالأرض أخرج الله النبات، فينفون أن الماء سبب للإنبات، وسبيل العقلاء هو إثبات الأسباب، فالسبب ينتج عنه المسبب. والطرف الآخر في هذه المسألة: القدرية وهم أيضاً صنفان: القدرية الغلاة الذين ينكرون علم الله السابق للأشياء، وهم الذين كفرهم السلف، وهي فرقة لم يبق لها بواقي. والصنف الآخر: هم المعتزلة الذين يقولون: إن الإنسان يخلق فعل نفسه. فهدى الله ـ جلّ وعلا ـ أهل السنة ومنّ عليهم بالفهم الصحيح في هذه المسألة وغيرها، فقالوا: إن الله يخلق فعل العبد، وأن العبد يفعل حقيقة، وأن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء، والله يحكم

لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. فأعلموا النصوص جميعها، وجمعوا بينها، ثم أعملوا العقل الصريح في أن الإنسان يحس من نفسه أنه مختار، فيذهب إلى الخير منشرحاً صدره، ويذهب إلى الشر فيؤنبه ضميره ويندم.



❖ **[والاستطاعة التي يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذي لا يجوز أن يوصف المخلوق به فهي مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات فهي قبل الفعل، وبها يتعلق الخطاب وهو كما قال تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦].**

الطحاوي - رحمه الله - لم يرتب الكلام على مسائل القدر في موضع واحد؛ بل فرقه. والجمل التي معنا من قوله: (والخير والشر مقدران على العباد) إلى قوله: (وفي دعاء الأحياء وصدقاتهم...) أتى بها لأجل خلاف المخالفين. وقبل بيان ما في كلامه من مسائل نذكر بعض أسباب الضلال في القدر.

السبب الأول: ترك الاقتصار على ما جاء في الكتاب والسنة من الواضحات المحكمات التي تبين حقيقة القدر، والأخذ بما فيهما من المتشابهات وجعلها أصلاً.

السبب الثاني: أن العباد لم يعرفوا حكمة الله - جلّ وعلا - في الأشياء، ولا حكمته فيما يقدر ويخلق من الخير والشر، فعارضوا أفعال الله في ملكوته بما يرون من ظاهر رأيهم.

السبب الثالث: قياس أفعال الله - جلّ وعلا - على أفعال العباد فيما هو من قبيل العدل والظلم.

السبب الرابع: إحداث ألفاظ ومصطلحات جعلت أصلاً في هذا الباب ثم حمل الكتاب والسنة عليها، كمصطلحات الاستطاعة والكسب وغيرها.

السبب الخامس: الحكم على أفعال الله - جلّ وعلا - بأحكام من جهة النظر إلى الخلق، فجعلوا فعلاً لله - جلّ وعلا - واجباً عليه بالنسبة للجميع، وجعلوا فعلاً لله - جلّ وعلا - ممتنعاً عليه بالنسبة للجميع. أي ادعاء أن جميع العباد سواء فيما يفعل الله عزَّ وجلَّ. إذا تبين ذلك فالواجب في مسائل

الغيب بعامة أن لا يتجاوز القرآن والحديث، لهذا ما أحسن قول علي رضي الله عنه «القدر سر الله فلا تكشفه».

قال الطحاوي ـ رحمه الله ـ «والاستطاعة التي يجب بها الفعل. . . .
يريد أن يقرر: أن مسألة الاستطاعة، وهي القدرة والطاقة، اختلف فيها الناس والقول الوسط فيها هو قول أهل السنة في أن الاستطاعة منقسمة إلى قسمين: استطاعة قبل الفعل، واستطاعة مع الفعل، يعني: قدرة وطاقة يوصف العبد بها قبل أن يفعل الفعل وتستمر معه إلى أن يفعل، وقدرة وطاقة أخرى تكون مع الفعل، ولا يجوز أن ينفك الفاعل عنها. فمما دلّت عليه النصوص أن الإنسان المكلف يوصف بأنه مستطيع، ويوصف بأنه غير مستطيع قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فأثبت للمكلف استطاعة، وقال تعالىٰ: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠] فنفى عنهم الاستطاعة. ففي الشريعة استطاعة مثبتة ومنفية، والمثبت غير المنفي، فإذن لا بدَّ أن تكون الاستطاعة على قسمين وهو الذي عليه عامة أهل السنة والجماعة. وقوله هنا: «الاستطاعة التي يجب بها الفعل» يعني يجب بها حصول وإيقاع ووجود الفعل ـ يعني العمل ـ ثم قال: «من نحو التوفيق الذي لا يجوز أن يوصف المخلوق به» هذه جملة اعتراضية، وسبك الكلام: والاستطاعة التي يجب بها الفعل فهي مع الفعل. وقوله: «من نحو التوفيق» ليدلل على أن الاستطاعة هذه التي يجب معها حصول الفعل فيها أمر غيبي زائد عن الظاهر ـ يأتي بيانه إن شاء الله ـ وقوله: «وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات فهي قبل الفعل وبها يتعلق الخطاب» فهذه الاستطاعة مثبتة وهي التي يتعلق بها الحساب والعقاب والخطاب والأمر والنهي. فالله ـ جلّ وعلا ـ جعل للمكلفين من المشركين أسماعاً وأبصاراً وأفئدة وقدرة للوصول إلى الحق، لكنهم لم يريدوا أن يسمعوا مع وجود هذه الآلات لديهم. إذن فالمنفي ليس الآلة. المنفي في عدم الاستطاعة ما يكون مع الفعل من التوجه إلى الخير والهدى لما معهم مما يصده وينفيه من الهوى واتباع الشهوات، إذا تبيَّن هذا فإيضاح هذه الجمل في مسائل:

المسألة الأولى: أصل بحث هذه المسألة من المعتزلة، وذلك لأنه قعّدوا قاعدة وهي: أن الناس في فعل الله ـ جلّ وعلا ـ سواء، فالعاصي والمطيع والمؤمن والكافر كلهم أعطوا شيئاً واحداً، وهذه التسوية بين الجميع جعلتهم ينفون أن يكون هناك أمراً زائداً خص به المؤمن والمطيع ومنع منه الكافر والعاصي فجعلوا الاستطاعة والقدرة جميعاً قبل الفعل، وأما مع الفعل ـ في أثنائه ـ فعندهم أن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه، وبالتالي فلو جعل المؤمن والمطيع مستطيعاً للفعل والكافر والعاصي غير مستطيع للفعل لأصبح الناس غير سواسية فيما أعطاهم الله ـ جلّ وعلا ـ وهذا ـ عندهم ـ ظلم والله منزه عنه. فالمعتزلة يرون أن الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل، وأما الاستطاعة المقارنة فينفونها ويقولون: إن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه. قابلهم من يثبت الاستطاعة المقارنة وهم الجبرية الذين نفوا أصلاً أن يكون للإنسان قدرة على فعل أي شيء.

المسألة الثانية: الاستطاعة التي هي قبل الفعل نقسمها إلى قسمين: استطاعة كونية، واستطاعة شرعية، والاستطاعة الشرعية: هي المرادة؛ لأن التكليف والأمر والنهي متعلق بها. والاستطاعة الكونية أخص من الاستطاعة الشرعية، فإنه قد يكون مستطيع كوناً ولكنه ليس بمستطيع شرعاً. فالجريح يستطيع أن يسيل الماء على جرحه، يستطيع ذلك كوناً، لكنه شرعاً لا يسمى مستطيعاً؛ لأنه يورثه ذلك زيادة في المرض، والشريعة متشوفة للتيسير. أما الاستطاعة التي مع الفعل، فالإنسان لا يستطيع أن يحدث أو يفعل شيئاً إلا بوجود ثلاثة أشياء، إذا تخلف واحد منها انعدم الفعل: الأول: القدرة التامة: فمثلاً الأعمى لا قدرة لديه على القراءة، والمشلول لا قدرة لديه على المشي. الثاني: الإرادة الجازمة: أي غير المترددة، فلو كان لديه القدرة على الذهاب إلى مكة ولكنه لم يرد ذلك فإن الفعل لا يحصل. الثالث: أن يشاء الله ـ جلّ وعلا ـ حصول هذا الفعل، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وإذا شاء أن يكون الفعل ممن عنده قدرة وإرادة، فإنه يعين العبد على حصول هذا الفعل بأشياء: الأول: التوفيق. الثاني: أن يعدم المعارض. فإذا كان لدى العبد القدرة على السفر إلى مكة وعنده إرادة جازمة للذهاب فقد

يأتيه مرض يقعده عن السفر أو يسرق ماله وغير ذلك من أنواع المعارضات التي ليست في قدرة العبد والتي هي من أمور الغيب. فتحصل أنه إذا اجتمعت هذه الثلاثة حصل الفعل، إذا تخلف واحد منها لم يحصل الفعل.

المسألة الثالثة: إذا كان العبد لم يستقل بتحصيل نتيجة فعله ـ كما سبق ـ فهو أيضاً لم يستقل بتحصيل أسباب فعله، فإثابة الله ـ جلّ وعلا ـ لعبده على ما يعمل هو منة من الله على عبده؛ لأن أصل تحقيق الفعل لم يكن مجرداً باختيار العبد، بل هناك أمر زائد وهو منة الله وفضله على العبد وإعانته عليه. ومعنى نصوص الهداية في القرآن، أن الله هيّأ لهذا العبد الأسباب التي تعينه على تحصيل المراد، وأعانه عليها، وهذا هو تفسير أهل السنة للتوفيق. وفي المقابل من جهة العاصي، فإن الله ـ جلّ وعلا ـ منعه أسباب الهدى لأمر يرجع إلى نفسه وفعله. لأنه كما أعطى المؤمن بسبب، فإنه منع العاصي بسبب، وهو أنه أطاع هواه وشهوته، لهذا قال ـ جلّ وعلا ـ في وصف الكفار: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [الفرقان: ٤٣] فتقديمهم أهواءهم منعهم الهدى. فالله ـ جلّ وعلا ـ ساوى بين الناس في التكليف: في الآلات: في الاستطاعة التي هي قبل الفعل. أما الاستطاعة التي مع الفعل، فلا يحدث الفعل إلا بأشياء ـ كما سبق ـ، منها: إعانة الله عزَّ وجلَّ ـ للمؤمن بأسباب، ومنع الإعانة عن الكافر بأسباب، وهو جل جلاله الحكم العدل في هذا كله. قال ـ رحمه الله ـ: **(وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد)**، يريد بهذه الجملة: أن فعل العبد ليس مخلوقاً له؛ بل الله ـ جلّ وعلا ـ هو الذي خلق فعل العبد، وهذا يعني أن العبد يفعل ولا ينفي عنه الفعل، وأفعاله منه صدرت وهو الذي فعلها واختارها وأنتجها بإرادته وقدرته، وحيث إن الله ـ جلّ وعلا ـ هو خالق العبد وقدرته وإرادته، فنتيجة الفعل خلقٌ لله أيضاً. وقوله: (وكسب من العباد) يعني: فعل وعمل من العباد، فالعبد ينسب إليه الفعل ولا ينسب إليه خلق الفعل، ودليل أهل السنة والجماعة قول الله ـ جلّ وعلا ـ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] وقال أيضاً: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ونذكر عدة مسائل تفصيلية:

المسألة الأولى: خلق الله ـ جلّ وعلا ـ لأفعال العباد اختلف الناس فيه على أقوال ثلاثة: الأول: قول أهل الحق والسنة والهدى: أن الله ـ جلّ وعلا ـ خلق العبد وخلق عمله أيضاً. الثاني: قول المعتزلة: بأن الله ـ جلّ وعلا ـ لا يخلق فعل المكلفين، أما غير المكلف فهو خالق كل شيء، أما المكلف فهو يخلق فعل نفسه، ولهم أدلة نقلية محتملة، وأدلة عقلية، ومن أدلتهم العقلية: قولهم إن الله لا يوصف بأنه يخلق فعل العبد لسببين: الأول: أن فعل العبد فيه الأشياء المشينة كالكفر والزنا ونحوهما، والله منزه عن خلق مثل هذه الأشياء المشينة. الثاني: أن خلق الفعل من الله يقتضي التفريق بين المكلفين، فهذا خلق فعل طاعته فأدخله الجنة، وهذا خلق فعل معصيته فأدخله النار، وفي هذا ظلم؛ لأنه لم يساو بين خلقه. القول الثالث: قول الجبرية: بأن العبد لا يخلق فعل نفسه؛ بل الله يخلق فعله، والعبد ليس له فعل حقيقة ولا تصرف ولا كسب، وأضيفت للعبد اقتراناً ولم تضف إليه حقيقة، وأخرجوا لفظ الكسب ـ كما سيأتي ـ وعللوا به.

المسألة الثانية: استدل أهل السنة لقولهم، بأدلة نقلية وعقلية، فمن أدلتهم قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] وهذا عموم، ولم يدخل فيه صفات الرب ـ جل جلاله ـ وذاته وأفعاله ـ سبحانه؛ لأن المخلوق حادث، والله منزه عن أن يكون حادثاً. والدليل العقلي: أن الفعل لا يكون إلا بقدرة وإرادة ومشيئة الله، وقدرة العبد خلق لله ووجود الإرادة فيه خلق لله ـ جلّ وعلا ـ، وما ينتج عنهما فهو مخلوق.

المسألة الثالثة: قوله: (كسب من العباد): الكسب من الألفاظ التي جاءت في الكتاب والسنة، فأضيف الكسب إلى القلب، قال تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥] وكسب القلب: عمله وقصده وإرادته وعزمه، وأضيف الكسب إلى العمل، قال تعالىٰ: ﴿مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٦٧] يعني من طيبات ما تمولتم من الأموال والتجارات. وأضيف الكسب إلى التكليف كقوله تعالىٰ: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] فالكسب هنا بمعنى العمل. فالكسب الذي هو نتيجة التكليف هو العمل. والفرق الأخرى فسّرت الكسب بتفسيرات حسب ما يرونه،

فالقدرية: قالوا: الكسب هو خلق العبد لفعله؛ لأنه يوافق معتقدهم في ذلك. وأما الأشاعرة فأخرجوا للكسب مصطلحاً جديداً غير ما دل عليه الكتاب والسنة. فهو عندهم: اقتران الفعل بفعل الله ـ جلّ وعلا ـ، أو اقتران ما يحدثه العبد بفعل الله ـ جلّ وعلا ـ، فعندهم أن الفعل حقيقة هو فعل الله والعبد حصل له العمل، فالعبد في الظاهر مختار ويعمل ويحصل ما يريد لكنه في الباطن مفعول به. والكسب عندهم اختلفوا فيه على أقوال كثيرة، ولا يمكنهم تفسيره بتفسير صحيح، وهو من الألفاظ المبتدعة التي أحدثها الأشعري وضل بسببها الأشاعرة في باب القدر. إذا تبين هذا فحقيقة الكسب الذي أثبته الطحاوي نحمله على قول أهل السنة والجماعة ـ مع أنه يمكن حمله على قول الأشاعرة والماتريدية ـ والأولى أن يحمل على الأصل وهو ما يوافق السنة؛ لأنه في جل عقيدته موافق لطريقة أهل السنة والحديث.



❖ **[ولم يكلفهم الله ـ تعالىٰ ـ إلا ما يطيقون ولا يطيقون إلا ما كلفهم].**

لما ذكر أفعال العباد، وأنها خلق الله وكسب من العباد، ذكر هذه المسألة في أن الله ـ جلّ وعلا ـ لم يكلفهم إلا ما يطيقون. ويريد بهذا الكلام أن يرد على من يقول: إن الله كلف العباد بما فوق طاقتهم، وعلى من يقول: إن العباد لم يكونوا ليقدروا على أكثر مما أمرهم الله ـ جلّ وعلا ـ به. والذي دلت عليه النصوص أن الرب ـ جل جلاله ـ رحيم بعباده، يسر لهم، وما جعل عليهم في الدين من حرج، ولم يكلفهم فوق ما يطيقون، قال تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وفي الجملة مسائل:

المسألة الأولى: قوله: (لم يكلفهم) التكليف جاء في نصوص الكتاب والسنة كقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ويصح أن يقال عن العبادات أنها تكليف؛ لأن الامتثال للأوامر والنواهي يحتاج إلى كلفة لمضادته أصل الطبع في استرسال النفس مع هواها.

المسألة الثانية: قوله: (إلا ما يطيقون) الطاقة هنا: بمعنى الوسع والتمكن، ومعنى الكلام: أن الرب ـ جل جلاله ـ لا يطلب من المكلفين شيئاً فوق وسعهم، بل إن بعض الأوامر في حق البعض ـ كالمريض ـ خارج الوسع فتسقط عنهم. فإذن عدم التكليف فيما لا يطاق فيه تفصيل: فالله ـ جلّ وعلا ـ لا يكلف الفرد بعينه فوق طاقته، ولا يكلف الله بما لا يطاق في أصل التشريع.

المسألة الثالثة: قوله: (ولا يطيقون إلا ما كلفهم). أراد أن الإنسان الأصل فيه التعبد وكونه عبد لله ـ جلّ وعلا ـ ومربوب ومكلف فإنه يجب عليه أن يمضي عمره وجميع وقته في طاعة الله ـ جلّ وعلا ـ، فنظر إلى جانب العبودية وقال: إن العباد لا يطيقون إلا ما كلفهم، ويعني به التشريع وجملة التشريع في أن الناس لا يطيقون أكثر من هذا التعبد، وكأنه نظر إلى قصة فرض الصلاة وثم تخفيضها، وكأنه نظر أيضاً إلى أن الله ـ سبحانه وتعالىٰ ـ لم يجعل عليهم شيئاً في فعله بالنسبة لهم تكليف فوق ما كلفوا،

وهذا التوجيه من باب حمل كلام الطحاوي ـ رحمه الله ـ على موافقة كلام أهل السنة وإلا فقولـه في الحقيقة مشكل وقد رد عليه جمع من العلماء. والتوجيه السابق هو من باب إحسان الظن، وتوجيه كلام العلماء بما يتفق مع الأصول، لا بما يخالفها ما وجد إلى ذلك سبيل هو الأولى. والصواب أن لا تستعمل هذه الكلمة؛ لأنها مخالفة لما دلت عليه النصوص في أن الله ـ جلّ وعلا ـ خفف عن العباد ما لو فعلوه لأمكنهم مع وجود مشقة كالصوم في السفر وقصر الصلاة. والعبد في بعض الأحكام يطيق أكثر مما كلفه ربه.

قال بعدها: (وهو تفسير لا حول ولا قوة إلا بالله نقول: لا حيلة لأحد ولا حركة لأحد ولا تحول لأحد عن معصية الله إلا بمعونة الله، ولا قوة لأحد على إقامة طاعة الله والثبات عليها إلا بتوفيق الله). في تفسير هذه الكلمة مسائل:

المسألة الأولى: كلمة لا حول ولا قوة إلا بالله من أعظم الأذكار التي فيها الإقرار بالربوبية وبالألوهية وبالأسماء والصفات. فمعنى لا حول ولا قوة، لا: نافية للجنس، يعني جنس الحول، وهو إمكان التحول من حال إلى حال أياً كان، حتى رفع الكأس إلى فيك، وحتى حركة عينيك، فأي شيء تفعله فإنك تنفي جنسه وتنفي القدرة على هذا التحول إلا بالله ـ جل جلاله ـ، فلا يمكنك أن تتخلى عن الله طرفة عين. ولا قوة: لا أيضاً نافية لجنس القوة التي توجد بها الأشياء، فلا قوة إلا بالله، ومن أعظم التبرؤ من الحول والقوة، أن تتبرأ منهما في الهداية وصلاح النفس. وإذا كان الحول والقوة لا يكونان إلا بالله، فلماذا يتعلق بغير الله من الآلهة والأنداد والأموات والأولياء، ووصف الله ـ جل جلاله ـ بأنه القوي القدير، يتضمن إثبات صفات الكمال التي تقتضي أنه لا انتقال من حال إلى حال إلا به، فهل ينتقل المرء من حال إلى حال إلا برحمته، وعفوه وعدله ومغفرته.. إلى آخر الصفات. لذا كانت هذه الكلمة من أعظم الكلمات التي هي غراس الجنة.

المسألة الثانية: في قوله: (تقول: لا حيلة لأحد...). إن تحول المرء عن المعصية إلى الطاعة، والقوة على الطاعة لا يكون إلا بتوفيق الله ـ جلّ

وعلا ـ. والتوفيق لفظ شرعي جاء في النصوص كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ﴾ [هود: ٨٨] ويقابله الخذلان. وتلحظ من تفسيره لهذه الكلمة، أنه خص من معاني هذه الكلمة الانتقال من المعصية إلى الطاعة والتوفيق للطاعات، وهذا هو الذي يناسب المقام في ذكر القدر؛ لأن القدرية ظنوا أن المرء هو الذي يحصل الطاعة بنفسه، ولكنه لم يفعل ذلك. وهذا خلاف ما دلت عليه هذه الكلمة.

المسألة الثالثة: معنى التوفيق والخذلان عند أهل السنة. التوفيق: إعانة خاصة من الله ـ جلّ وعلا ـ للعبد، يضعف بها أثر النفس والشيطان وتقوى الرغبة في العبادة. ويقابله الخذلان: وهو سلب العبد الإعانة التي تقويه على نفسه والشيطان. وأما تفسير التوفيق والخذلان عند الأشاعرة، فالتوفيق: خلق القدرة على الطاعة، والخذلان: عدم خلق القدرة على الطاعة، فإقدار الله ـ جلّ وعلا ـ العبد على الطاعة توفيق، وعدم إقداره على الطاعة خذلان. وهذا كما هو ظاهر فيه خلل كبير، وتفسير أهل السنة هو الوسط: فالتوفيق زائد على الإقدار. فالله ـ جلّ وعلا ـ أقدر العبد على الطاعة، بمعنى جعل له سبيلاً إلى فعلها وأعطاه الآلات والقوى ليفعل، ولكنه لن يفعل إلا بإعانة خاصة؛ لأن نفسه الأمارة بالسوء تحضه على عدم الفعل وكذلك الشيطان يصده عن سبل الخيرات، وهذا يلحظه كل مسلم في نفسه، فإنه يريد أن يتوجه إلى الصلاة ويأتيه نوع تثاقل وهذا من النفس الأمارة بالسوء والشيطان، فإذا وفقه الله وأعانه على أن يتعبد، فهذا توفيق وإعانة خاصة يمنحها الله ـ جلّ وعلا ـ من يشاء من عباده.

المسألة الرابعة: إن معرفة العبد المؤمن بحقيقة هذه الكلمة ومعنى توفيق الله ـ جلّ وعلا ـ ومعنى الخذلان يوجب له أن ينطرح دائماً بين يدي ربه ـ جلّ وعلا ـ متبرئاً من نفسه وحوله وقوته، ومتبرئاً من أن لا يكله الله ـ جل جلاله ـ إلى نفسه طرفة عين، ولهذا قال ﷺ: «**ربي لا تكلني لنفسي طرفة عين**»[1]، وهذا من عظم معرفته ﷺ بربه، فيجب أن يستحضر العبد

(١) أحمد والبخاري في الأدب المفرد (٧٠١)، وأبو داود (٥٠٩٠).

هذا المعنى في كل حال، وأن يجاهد نفسه في طلب التوفيق من الله ـ جلّ وعلا ـ وعدم رؤية النفس وقوتها وآلاتها وأسبابها. فلا يطلب التوفيق من الله ـ جلّ وعلا ـ بمثل الانطراح بين يديه في الحاجة إلى توفيقه. وإذا ظهر استغناء العبد عن توفيق الله ـ جلّ وعلا ـ واعتماده على ما عنده فإنه يخذل. فالعبد إذا التفت إلى غير الله طرفة عين فإنه يوكل إلى نفسه. لهذا يجدر بالعبد أن يلجأ دائماً إلى ربه في طلب الهداية والاستقامة على السنة ومجانبة طريق المخالفين للسنة، وما طلب من الله ـ جلّ وعلا ـ شيء بوسيلة أعظم من وسيلة التبرؤ من الحول والقوة، قال ـ رحمه الله ـ: **(وكل شيء يجري بمشيئة الله تعالىٰ وعلمه وقضائه وقدره، غلبت مشيئته المشيئات كلها، وغلب قضاؤه الحيل كلها يفعل ما يشاء، وهو غير ظالم أبداً، تقدس عن كل سوء وحين، وتنزه عن كل عيب وشين، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)**. يريد ـ رحمه الله ـ بهذا أن يقرر معتقد أهل السنة والجماعة، أنه ما من شيء يحدث إلا وهو بمشيئة الله وعلمه وقضائه وقدره ـ جلّ وعلا ـ، وها هنا مسائل:

المسألة الأولى: الماتن والشارح ابن أبي العز ـ رحمهما الله ـ لم يتعرضا لتفصيل الكلام على مراتب القدر في هذا الموطن، والإيمان بالقدر له مرتبتان: الأولى: سابقة لوقوع المقدَّر، وتشمل الإيمان بعلم الله ـ جلّ وعلا ـ بالأشياء قبل وقوعها، علماً كلياً وجزئياً وتشمل أيضاً الدرجة الثانية وهي الإيمان بكتابة الله ـ جلّ وعلا ـ للأشياء قبل أن يخلق السمٰوات والأرض بخمسين ألف سنة. الثانية: بعد وقوع المقدر، وتشمل درجتين أيضاً، الأولى: أن يعلم العبد أن مشيئته في إحداث الأشياء هي تبع لمشيئة الله ـ جلّ وعلا ـ، وأن مشيئة الله نافذة فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. والدرجة الثانية: أنه لا يقع شيء إلا والله ـ جلّ وعلا ـ هو الذي قضاه وخلقه.

المسألة الثانية: في قوله: (وهو غير ظالم أبداً) لفظ الظلم من الألفاظ التي أدخلها هنا؛ لأن الفرق الضالة تكلمت فيها. فالظلم عند المعتزلة في حق الله ـ جلّ وعلا ـ هو الظلم في حق الإنسان، فقاسوا الظلم الذي

يضاف إلى الله ـ جلّ وعلا ـ بالظلم الذي يقع من الإنسان، وما ينزه الله ـ جلّ وعلا ـ عنه من الظلم هو ما لا يليق بالإنسان أن يفعله. والظلم في تفسير طائفة من المتكلمين والأشاعرة يرجع إلى الممتنع في صفة القدرة لله ـ جلّ وعلا ـ، فالممتنع في مشيئة الله ـ جلّ وعلا ـ لو فعله لكان ظلماً؛ لأن الأفعال عندهم غير معللة وحكمة الله ـ جلّ وعلا ـ غير مرتبطة بالعلل والأسباب وأما تفسير أهل السنة والجماعة الذي دلت عليه النصوص، فهو أن الظلم وضع الأشياء في غير موضعها اللائق بها الموافق للحكمة منه ـ جلّ وعلا ـ، والظلم بالتالي يكون غير مرتبط بالقدرة وغير مقيس على أفعال الإنسان؛ بل هو ـ سبحانه ـ منزه عن الظلم وقد حرمه على نفسه. ففي الصحيح: «**قال الله: يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا**»[1]. وهذا يدل على أن الله حرم الظلم على نفسه، فتحريم الظلم هنا: يعني جعلت وضع الأشياء في غير موضعها الموافق للحكمة، جعلته محرماً على نفسي. وقال ﷺ: «**لو أن الله عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم**»[2]. يعني أن أهل السماوات والأرض لو عذبهم الله ـ جلّ وعلا ـ لعذبهم وهو غير ظالم لهم. المعتزلة يردون هذا الحديث وأمثاله. والأشاعرة يجوزون أن يعذب الله ـ جلّ وعلا ـ الناس من غير سبب؛ لأنهم ينفون الحكمة والتعليل في أفعال الله. وأما أهل السنة فيفسرون هذا الحديث وغيره، بعظم معرفتهم لربهم ـ جل جلاله ـ وخشيتهم له ومعرفتهم بحقوقه، فأهل السماوات والأرض إنما قاموا برحمة الله ـ جل جلاله ـ ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣] فمن حقه ـ جلّ وعلا ـ على هذا العبد المكلف الذي لا ترمش عينه إلا بنعمة ولا يأكل ولا يشرب ولا يخطو ولا يتعلم وينظر ويسمع ويتكلم ويفرح إلا بنعمة من نعم الله التي لا تعد ولا تحصى، من حقه ـ جلّ وعلا ـ أن يقابل مع كل نعمة بشكر يقابل النعمة، ولن تسع حياته كلها لشكر نعمة من النعم.

---

(١) مسلم (٢٥٧٧).

(٢) أبو داود وغيره وصححه بعض العلماء.

فالعبد دائماً هو موضع التقصير في عبادة ربه مهما بلغ في العبادة؛ بل لو استغفر وتاب وقبل استغفاره وتوبته فهذا بسبب نعمة الله فيحتاج إلى مزيد شكر.

فإذن لو عذب الله - جل جلاله - أهل سماواته وأرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، فلو كان العبد يصوم النهار ويقوم الليل فليس له إلا أن يحقر عمله ويشعر بالتقصير، وانظر كيف علم النبي ﷺ أبابكر وهو أفضل هذه الأمة أن يقول في آخر صلاته: «**اللّهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك**»[1]. فكيف بحال المغرورين الجهلة والمذنبين الذين لا يرون أثراً لذنوبهم؛ بل إذا فعلوا القليل أدلوا به على الله - جلّ وعلا -، وهذا حال من لم يوفق، أسأل الله أن يوفقنا لما يحب ويرضى.



(١) البخاري (١٣٤)، ومسلم (٢٧٠٥).

❖ **[وفي دعاء الأحياء وصدقاتهم منفعة للأموات].**

يقرر ـ رحمه الله ـ مذهب أهل السنة والجماعة، بأن الميت ينتفع بعمل يعمله الحي، وأن الميت إذا مات لا ينقطع من الانتفاع البتة؛ بل ربما انتفع ببعض الأعمال كالدعاء والصدقة. وأهل السنة والجماعة صاحوا على من خالف النصوص في هذه المسألة كالمعتزلة ونحوهم من العقلانيين الذين يردون النصوص. وفي الظاهر أن هذه المسألة لا علاقة لها بالعقيدة؛ لأنها في الدعاء والانتفاع. ووجودها في كتب الاعتقاد لأجل أن المبتدعة ضلوا فيها عن تحكيم القرآن والسنة. ولأجل ما جاء من النصوص والأدلة المثبتة لها. ثم ها هنا مسائل:

المسألة الأولى: اتفق علماء أهل السنة من الأئمة من أهل الحديث ومن الفقهاء ومن أهل التفسير على نوعين من انتفاع الميت بسعي من الحي، الأول: الدعاء: والدعاء من الحي للحي ومن الحي للميت نافع ويجيبه الله ـ جلّ وعلا ـ، ولهذا شرعت صلاة الجنازة والتي كلها دعاء وفيها أدب الدعاء، من الاستفتاح بالثناء على الله والصلاة على الرسول ﷺ وثم سؤال المغفرة للميت وبما شاء. وكذلك الصدقة متفق فيها بين علماء السنة. النوع الثاني: كل عمل صالح تسبب فيه الميت في حياته، فإنه ينفعه ذلك بعد وفاته.

المسألة الثانية: اختلف العلماء في مسائل العبادات التي لا تدخل في معنى الصدقة المالية وهي العبادات البدنية: مثل تلاوة القرآن والصلاة ونحوها. فجمهور السلف ـ كما عزاه إليهم ابن تيمية وابن القيم ـ ذهبوا إلى أن الميت ينتفع بما تقرب الحي به إلى ربه، فأي قربة فعلها المسلم وأهدى ثوابها لمسلم حي أو ميت نفعه ذلك. والقول الثاني: أن الميت لا ينتفع من سعي الحي بالعبادات البدنية المحضة، وإنما ينتفع بما كانت عبادة مالية أو دخل فيها المال كالحج. وذهب إليه مالك والشافعي وطائفة من العلماء. وسيأتي الترجيح.

المسألة الثالثة: استدل أهل السنة والجماعة على أصل الانتفاع بأدلة

منها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحشر: ١٠] فأثنى عليهم بالدعاء وهذا يقتضي الانتفاع. وقوله ﷺ: «**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له**»[(١)]، وكذلك ثبت عن الصحابة تصدقهم عن الأموات، وثبت إذن النبي ﷺ للحج عن الميت، وأصل الوقوف التي حبّسها الصحابة. وأما الذين قالوا: إنه لا ينتفع إلا بالعبادة المالية قالوا: إن هذه المسائل منها ما هو مجمع عليه كالصورتان في المسألة الأولى، ومنها ما هو مختلف فيه وهي العبادات البدنية فهذه لم يأت الدليل بها، وبين هذا القول والقول الآخر المجيز، ذهب المفتون من العلماء إلى أحد القولين. والأقرب في ذلك هو التفصيل: وهو أن إهداء الثواب غير ابتداء العبادة. فابتداء العبادة عبادة يحتاج المرء إلى دليل يدل على أن ينوي في العبادة عن غيره سواء الحي أو الميت، وهذا لا بدَّ فيه من التوقيف؛ لأن الأصل عدمه وجاء الإذن في العبادات المالية فينبغي الاقتصار عليه. والأصل أن لا ينوب أحد عن أحد، لذا الصحابة سألوا: أأحج؟ أأتصدق؟ وهذا يدل على أن الأصل المستقر أن لا ينوب أحد عن أحد. فإذا قال: لبيك حجاً عن فلان أو اللَّهم هذه صدقة عن والدي مثلاً، فهذه جائزة لورود الدليل بها. أما أن يبدأ الصلاة ويقول: هذه الصلاة عن والدي، أو يبدأ الصيام ويقول: اللَّهم إن هذا الصيام عن فلان، فهذا لم يأت به دليل ويدل عليه أثر ابن عباس: «لا يصلي أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد»[(٢)]. فدل على أن الأصل عدم النيابة في هذه العبادات، بمعنى أن لا يبتدئها فيجعل العبادة من أولها مقامة لفلان. الصورة الثانية: أن يبتدئ العبادة لنفسه، ثم إذا فرغ من العبادة قال: اللَّهم اجعل ثوابها لفلان. فهذه ليس الأصل فيها المنع؛ لأن العبادة وقعت صحيحة وهو يقول: إن الأجر إن تقبله الله فثوابه مهدىً إلى غيري. وهذا التفريق بين

---

(١) مسلم (١٦٣١)، والبخاري في الأدب المفرد (٣٨).

(٢) النسائي في الكبرى.

الصورتين لا راد له، لا من جهة السنة ولا من جهة كلام السلف الصالح، فإن الأئمة نهوا عن الابتداء، ولم ينهوا عن إهداء الثواب للميت، ولأنه ليس تعبداً وإنما هو محض تفضل وإحسان. ولهذا أئمة السنة المحققين ذهبوا إلى جواز إهداء الثواب، كالإمام أحمد وشيخ الإسلام وتلميذه وطائفة من أئمة الدعوة كالشيخ محمد بن عبدالوهاب وجماعات. ومن نهى من أئمة الدعوة فإنه لم يلحظ هذا التفريق في كلام الأئمة الذين رعوا إهداء الثواب ولم يرعوا النيابة في أصل العبادة.

المسألة الرابعة: المعتزلة ومن شابههم احتجوا بحجتين، الأولى: قالوا: يقول الله ـ جلّ وعلا ـ: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٩] وانتفاعه بسعي غيره مخالف لظاهر الآية والجواب: أن الله ـ جلّ وعلا ـ قال: «وأن ليس للإنسان» واللام هنا: لام الملك، يعني أن الإنسان لا يملك إلا سعيه، وأما سعي غيره فهو لا يملكه، وكون الآخر ينتفع من سعي الأول لا يناقض الآية، لأن اللام إذا كانت للملك فالأجر للأول وله أن ينفع الآخر بما يتصدق به عليه أو ما ينفعه به. وأيضاً أن قوله: «إلا ما سعى» السعي لا بدَّ أن ينظر فيه إلى مفهومه الواسع وهو أن أعظم الأسباب في السعي دخول المرء في الإيمان، والإيمان يوجب ولاية بين المؤمنين ومحبة، وهذه أعظم أسباب العلاقة بين الناس، فجميع العلائق تقطعت إلا الإيمان، والإيمان سعي له، فصلاة الجنائز والدعوة للأموات والاستغفار لهم سببه الإيمان. إذن فالاحتجاج بالآية ليس بظاهر. واحتجوا من السنة بقوله ﷺ: «**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث**...»[1] قالوا: فدل على أن العمل ينقطع وهذا يعني أنه لا ينتفع بشيء. والجواب: أن النبي ﷺ قال: «**انقطع عمله**» ولم يقل: انقطع انتفاعه ولم يقل: انقطع عمل غيره له. وإنما عمل الإنسان في دار التكليف انتهى، أما عمل غيره وانتفاعه يعمل غيره، فإنه لم ينقطع، ويدل على ذلك أن الدعاء لم يذكر مع هذه الثلاث وهو بالاتفاق نافع للميت.

---

(١) سبق تخريجه.

المسألة الخامسة: من المسائل المتعلقة بهذا البحث، مسألة استئجار من يقرأ القرآن على الأموات في المقابر أو المآتم ونحو ذلك. وهذه المسائل واضح أن التقرب فيها إلى الله ـ جلّ وعلا ـ ونفع الميت بالاستئجار أنه بدعة، ولم يأت دليل من السنة ولا من فعل السلف على عمله. ثم دفع مال لشخص ليتعبد لآخر مبطل للعمل في أصله، وهذا لم يقرأ القرآن إلا من أجل المال ولم يخلص العبادة لله ـ جلّ وعلا ـ. أما لو تبرع أحد فقرأ القرآن لنفسه وبعد القراءة قال: اللَّهم اجعل ثوابها لفلان فهذا جائز.

المسألة السادسة: قوله: «وفي دعاء الأحياء وصدقاتهم». الصدقات: يعني بها الصدقات المالية خاصة وعلى القول الصحيح أنها كل شيء فيه صدقة في مفهومها العام، فإنها تنفع الميت إذا أهدي الثواب إليه من الحي لا إذا ابتدأ الحي العبادة نيابة عن الميت ـ كما سبق تقريره ـ.



❖ **[والله ـ تعالىٰ ـ يستجيب الدعوات ويقضي الحاجات].**

يريد ـ رحمه الله ـ بذلك بيان بعض آثار ربوبية الله ـ جلّ وعلا ـ على خلقه، وأنه ـ سبحانه وتعالىٰ ـ خلق الخلق وهو ربهم ومالكهم وسيدهم وهو الذي يفيض عليهم من خيراته ـ جلّ وعلا ـ وينزل عليهم من رحماته، فكما أنه ـ سبحانه ـ يبدأهم بالعطايا، فإنهم إذا سألوه ودعوه أجابهم. وخص هنا إجابة الدعوات وقضاء الحاجات؛ لأجل خلاف طائفة من الفلاسفة وغلاة الصوفية ومن شابههم في أنه لا حاجة للدعاء لأن الشيء إما أن يكون مقدراً من عند الله كقول الصوفية فلا يؤثر فيه شيء. وإما أن يكون أثراً لمؤثر ومنفعلاً لفعل كقول الفلاسفة. وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: الله ـ جلّ وعلا ـ ذكر في القرآن إجابته للدعاء والسؤال في مواضع كثيرة، كقوله: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]. ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ﴾ [النمل: ٦٢] وأجاب الله دعاء الأنبياء كما هو بيِّن في قصصهم في القرآن؛ بل أجاب دعوة إبليس، ودعاء الكفار إذا اضطروا، وغير ذلك وفي السنة قوله ﷺ: «**إن الله حيي ستير يستحي من عبده إذا رفع إليه يديه أن يردهما صفراً خائبتين**»(١). وصح عنه ﷺ أنه قال: «**إن الله ينزل آخر كل ليلة إلى السماء الدنيا فينادي: هل من داع فاستجيب له، هل من سائل فأعطيه، هل من مستغفر فأغفر له**»(٢)، وفي هذا دلالة على أن الرب ـ جل جلاله ـ يقضي حاجات العباد ويفيض عليهم من الخيرات.

المسألة الثانية: غلاة المتصوفة وطائفة من الفلاسفة قالوا: الدعاء لا حاجة إليه وعللوا بأمرين: الأول: أنه ـ سبحانه ـ قدر الأشياء، وجعل لكل أمر سيحصل قدراً مقدوراً، فإذا كان مقدراً فسيقع، وإن لم يكن مقدراً فلن يقع، فلا حاجة إذن إلى الدعاء. الثاني: أن الله عوّد خلقه أنه يعطيهم ما يحتاجون، ولم يجعل قلوبهم معلقة بهل يأتي الأمر أم لا يأتي؟ فتمام

---

(١) أحمد (٥/٤٣٨)، وأبو داود (١٤٨٨).

(٢) مسلم (٧٥٨).

إخلاص القلوب عندهم أن ترضى بما هي عليه من الحال، وأن تنتظر إفاضة الله ـ جلّ وعلا ـ لما يعطيه. وهذا عندهم هو مقام الصديقين والعارفين والأولياء. وما ذكروه لا شك أنه باطل، وبيان بطلان ما قالوا واضح بيِّن. فيجاب عن تعليلهم الأول في أنه لا حاجة إلى الدعاء، بأن الله ـ جلّ وعلا ـ أناط أكثر ما يوجده في خلقه بالأسباب المقتضية لمسبباتها، فأناط الولد بالزواج والمعاشرة، وأناط العلم بالتعلم، ومن أعظم الأسباب التي أنيط بها حصول النفع هو الدعاء. فإذن قول غلاة المتصوفة هو مصير منهم إلى نفي الأسباب. أما تعليلهم الثاني: فإنه مبني على أن حالة النبي ﷺ وأصحابه ليست هي الحالة الكاملة. فالنبي ﷺ لم يكن يترك الدعاء لنفسه ولأهله ولأمته، وأرشد أصحابه إلى أن يعظموا الرجاء والدعاء، والناظر في سيرته ﷺ يجد ذلك واضحاً أتم الوضوح وهذا لأنه أعلم الناس بربه وأكثرهم خوفاً ورجاءاً له سبحانه.

المسألة الثالثة: دعاء العبد لله ـ جلّ وعلا ـ وتضرعه فيه أمور: الأول: أنه تعرض لرحمة الله ـ جلّ وعلا ـ ولآثار ربوبيته، فهو ـ سبحانه ـ يعطي الداعي لأنه الرب، ولهذا قد يجيب الله ـ جل جلاله ـ دعوة الكافر. الثاني: الدعاء فيه إثبات لصفات كثيرة من صفات الرب ـ سبحانه ـ منها صفة الوجود وصفة السمع من أنه ـ سبحانه ـ يسمع الدعاء وهو في عليائه، ومنها صفة القدرة على إجابة الدعاء، ومنها صفة الغنى والرحمة فهو الغني الذي يعطي والرحيم بعباده الذي يجيبهم، ومنها صفة الحياة فهو الحي الذي لا يموت، الثالث: للدعاء شروط وموانع لإجابته وسيأتي بيانها، الرابع: إجابة الدعاء ليست دليلاً على شيء، وإنما هو من جنس مطلق الإعطاء، فالله ـ جلّ وعلا ـ يعطي الفاسق والمبتدع والكافر، لكن يمتاز العبد المؤمن الصالح بأن إعطاءه عن محبة ورضى فيكون في حقه نعمة، ولا يكون في حقه نقمة.

المسألة الرابعة: عدم إعطاء العبد سؤاله له أسباب: أن يصرف عنه من الشر مثلها أو أن تدخر له يوم القيامة، كما جاء في صحيح مسلم: «**ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم، إلا أعطاه الله بها إحدى**

ثلاث خصال: **إما أن تعجل له دعوته، وإما أن يصرف عنه من الشر مثلها وإما أن تدخر له يوم القيامة»**[1]. ومن موانع الإجابة: إتيان الداعي بأحد الموانع كالدعوة بإثم أو قطيعة رحم أو يعتدي في دعائه، أو جاء بمعصية حرمته فضل ربه وفي الحديث: **«إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه»**[2].

المسألة الخامسة: كون الله ـ جلّ وعلا ـ يجيب الدعوات ويقضي الحاجات، يجعل العبد يجتهد في التأدب مع الله ـ جلّ وعلا ـ في سؤاله وأن يعد للدعاء عدته، ولقد أحسن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أيما إحسان عندما قال: «إني لا أحمل هم الإجابة، ولكن أحمل هم الدعاء، فإن وفقت للدعاء جاءت الإجابة». لهذا ينبغي للعبد إذا أراد أن يدعو أن يعظم الله ـ جلّ وعلا ـ ويقدره حق قدره، فهو مالك الملك والذي عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو، وبيده خزائن السمٰوات والأرض، وهو أجود الأجودين وأكرم الأكرمين يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، لا يجيب المضطر ويكشف السوء إلا هو جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا إلٰه غيره. قال بعد ذلك: **«ويملك كل شيء ولا يملكه شيء»**. يريد بهذه الجملة أنه ـ سبحانه ـ هو المتفرد بالملك، فما من شيء إلا والله ـ جلّ وعلا ـ ربه ومالكه وسيده والمتصرف في شؤونه، وكذلك هو ـ سبحانه ـ لا يملكه شيء ولا يؤثر في ملكه شيء ـ سبحانه وتعالىٰ ـ إلا بإذنه. وهذه الجملة واضحة في تقرير بعض أفراد الربوبية التي تجعل العبد يقبل على ربه في الدعاء، فهو ـ سبحانه ـ يقضي الحاجات؛ لأنه يملك كل شيء ولا يملكه شيء. ثم قال: **«ولا غنى عن الله ـ تعالىٰ ـ طرفة عين، ومن استغنى عن الله طرفة عين فقد كفر وصار من أهل الحين»**. يعني: أن العبد في حركة عينه لا يستغني عن الله ـ جلّ وعلا ـ ؛ لأنه إنما حرك عينه برحمة الله وفضله وإمداده وإعطائه ـ سبحانه وتعالىٰ ـ، قال: ومن استغنى ـ هذا حكم ـ عن الله طرفة عين فقد كفر وصار من أهل الحين؛ لأنه استغنى عن الله ـ

---

(١) رواه مسلم وأحمد (١٨/٣)، والبخاري في الأدب المفرد (٧١٠).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده.

جلّ وعلا ـ ورأى أنه قادر وليس بحاجة إلى الله ـ جلّ وعلا ـ واستغنى معناها: كان في غنى وليس معناها طلب الغنى، فمن كان في غنى عن الله طرفة عين، فقد كفر وصار من أهل الحين، والحين هنا بمعنى الهلاك.
وهذه الجمل يريد منها الطحاوي ـ رحمه الله ـ بيان آثار الربوبية لله ـ جلّ وعلا ـ وتعلق القلب بالله ـ سبحانه.



❖ [والله يغضب ويرضى لا كأحد من الورى].

يريد بهذه الكلمة إثبات صفات الله ـ جلّ وعلا ـ الفعلية الاختيارية المتعلقة بمشيئته وقدرته ـ جل جلاله ـ وهذا هو الذي تميز به أهل الحديث والأثر مخالفين في ذلك كل الفرق الأخرى التي لم تثبت صفات الأفعال الاختيارية التي تقوم بذات الرب ـ جلّ وعلا ـ إذا شاء الله ـ جلّ وعلا ـ. فأراد الطحاوي ـ رحمه الله ـ أن يقرر أن منهج السلف الصالح إثبات صفة الغضب والرضا على حد قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فكما أنه ـ جلّ وعلا ـ يتكلم لا كأحد من الورى، ويسمع ويبصر ويريد ويحب لا كأحد من الورى، فهو يغضب ويرضا لا كأحد من الورى، فباب الصفات واحد. ثم ها هنا مسائل:

المسألة الأولى: صفة الغضب والرضا وردت في آي وأحاديث كثيرة، قال تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨]، وقال تعالىٰ: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩] وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٦٠]، وقال تعالىٰ ﴿وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٦١]، ومن السنة الحديث الذي فيه ذكر نعيم أهل الجنة، قال في آخره لما سألهم: «**هل أعطيتكم؟**» قالوا: نعم: قال: «**فإني أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبداً**»(١).

المسألة الثانية: الغضب والرضا من الصفات التي يتصف بها الرب ـ جلّ وعلا ـ إذا شاء، فالغضب والرضا متعلقان بمشيئة الله وقدرته، والغضب يحل ثم يزول والرضا يحل ثم يزول، فالغضب ليس دائماً وكذا الرضا ليس دائماً، وإنما هما مرتبطان بمشيئة الله وقدرته كغيرهما من الصفات الفعلية. وهذا هو الذي قرره أهل الحديث والأثر وأئمة أهل السنة، واستدلوا لذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: ٨١] فدل على أن الغضب يحل بعد أن لم يكن حالاً، وحلوله يدل على أنه بمشيئة الله ـ جلّ وعلا ـ. وكذلك قوله ﷺ في الحديث: «**أحل عليكم رضواني فلا أسخط**

---

(١) البخاري (٦٥٤٩)، ومسلم (٢٨٢٩).

بعده أبداً»[1]. دل على أن أهل الجنة منَّ عليهم ـ جلّ وعلا ـ بأنه أحل عليهم رضاه فلا يسخط بعده عليهم أبداً. أما مذاهب المخالفين في هاتين الصفتين بخصوصهما: فإن الجهمية ومن شابههم ممن ينفون الصفات أصلاً، يجعلون الآيات والأحاديث التي فيها ذكر الغضب والرضا أسماء للشيء الذي سمي غضباً، يعني العقوبة هي الغضب والنعيم هو الرضا. فعندهم أن هاتين الصفتين مخلوقات منفصلة متعلقة بمن قيل عنه: إنه غضب عليه، أو رضي الله عنه، فنفس العقوبة هي الغضب، ونفس النعيم هو الرضا أما الكلّابية وهم أول من نفى هذه الصفات معللين بأن إثباتها يقتضي أنه ـ جلّ وعلا ـ محل للحوادث، فذهبوا إلى أن غضب الله ـ جلّ وعلا ـ واحد، وأن رضاه واحد، فغضبه عندهم قديم، فمن غضب عليه فإنه لا يرضا عنه أبداً، ومن رضي عنه فإنه لا يغضب عليه أبداً، فعندهم: أن غضب الله ـ جلّ وعلا ـ ورضاه ليس لهما تعلق بعمل العبد أو بعمل العبيد. ولهذا يقولون: إن من كان عاقبته الجنة فإنه مرضي عنه ولو كان حال عبادته للوثن، ومن كان عاقبته النار فإنه مغضوب عليه ولو كان في صلاته حال إسلامه. وهذا معناه إبطال للصفة، ثم إنه لا معنى حينئذ ـ عندهم ـ لكتابة حسنات المسلم حال إسلامه وقبل ردته، ولا معنى لكتابة سيئات الكافر حال كفره وقبل إسلامه. فكيف يكون مرضياً عنه والملائكة تكتب سيئاته، وهذا خلاف الأدلة التي سبقت في أول هذه المسألة. وذهب إلى نفس هذا القول الأشعرية والماتريدية في أن الغضب والرضا صفات قديمة ذاتية لا تعلق لها بالمشيئة والقدرة.

المسألة الثالثة: أول من أحدث مصطلح الصفات الذاتية والفعلية هم ابن كُلّاب ومن معه، وأهل السنة والجماعة استعملوا هذا التقسيم على ما دلت عليه النصوص، فعرفوا الصفات الذاتية بأنها الملازمة للموصوف، والصفات الفعلية: الصفات غير الملازمة للمتصف بها أو غير الملازمة للذات. ويُعنى بالملازمة التي لا تنفك عن الذات الموصوفة بهذه الصفة،

(١) سبق تخريجه.

ففي حق الله ـ جلّ وعلا ـ تقول: الوجه صفة ذات؛ لأنه لا ينفك، والله ـ جلّ وعلا ـ متصف بهذه الصفة دائماً وأبداً. والصفات الفعلية وهي غير الملازمة، يعني المتعلقة بمشيئة الله ـ جلّ وعلا ـ وقدرته واختياره ـ جل جلاله، فليست ملازمة لأنها تكون في حال دون حال. والصفات الفعلية منها ما يكون دائماً صفة فعلية، ومنها ما يكون آحاده صفة فعل واختيار وأصله صفة ذات ملازمة، كصفة الكلام لله ـ جلّ وعلا ـ فإنه سبحانه ـ كلامه كما أنه قديم فإنه متجدد الآحاد.

المسألة الرابعة: الذين لا يثبتون صفتي الغضب والرضا، يتأولونهما: بإرادة الانتقام والعذاب في الغضب، وإرادة الإنعام والإحسان في الرضا. ولماذا أولوهما إلى صفة الإرادة؟ قالوا: لأن صفة الإرادة صفة ثابتة بالعقل، فوجب رد هاتين الصفتين اللتين لا يصلح أن يوصف الله ـ جلّ وعلا ـ بها، إلى ما دل عليه الدليل العقلي وهو صفة الإرادة. وتأويلهم هو في الحقيقة نفي لصفة الغضب والرضا. فكل متأول ناف للصفة التي يقول: إنها لا تصلح في حق الله ـ جلّ وعلا ـ. وهذا في الحقيقة تعد على الشريعة وعلى النص؛ لأنهم ينفون ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ. فهؤلاء يكونون من أهل البدع لعدم متابعتهم السلف في هذه المسائل، ولا يكفرون في تأويلهم لأجل الشبهة التي عندهم.

المسألة الخامسة: قوله: «لا كأحد من الورى». يعني: لا كأحد من الخلق، فإن غضب ورضا الإنسان يناسب ذاته الحقيرة، وغضب ورضا الرب ـ جل جلاله ـ تناسب ذاته العظيمة الجليلة العلية ـ جل جلاله وتقدست أسماؤه ـ فإذن بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، فكما أن ذات الرب ـ جلّ وعلا ـ لا يمكن أن تقارن بها ذات المخلوق بأي شكل من الأشكال، فكذلك صفاته ـ جلّ وعلا ـ.



❖ **[ونحب أصحاب رسول الله ﷺ، ولا نفرط في حب أحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم، ونبغض من يبغضهم وبغير الخير يذكرهم، ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان].**

هذه الجملة من المسائل العظيمة لتعلقها بخير الخلق من هذه الأمة وهم صحابة رسول الله ﷺ، والكلام في الصحابة صار عقيدة في حبهم وبغض من يبغضهم لقيام طوائف من أهل البدع والضلال في شأن الصحابة بما يخالف الدلائل من القرآن والسنة التي أوجبت حبهم ونصرتهم والذب عنهم ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ فخالف في ذلك من خالف من الخوارج والناصبة والرافضة وطوائف في شأن الصحابة جميعاً أو في شأن بعض الصحابة. فكان منهج أهل السنة والجماعة وعقيدتهم أن يثني على جميع الصحابة، وأن نحب أصحاب رسول الله ﷺ جميعاً، محبة شرعية ليس فيها إفراط بالتجاوز عن الحد المأذون به والغلو، وليس فيها تفريط بذم بعضهم أو سب بعضهم أو أن لا تثبت العدالة لهم، فلا بدَّ في حبهم من الاعتدال. ويمكن أن نفرع الكلام في مسائل:

المسألة الأولى: الصحابي: من لقي النبي ﷺ ولو ساعة مؤمناً به ومات على ذلك. وهذا اللقي يختلف من صحابي إلى آخر، فمنهم من طالت صحبته ومنهم من قلت صحبته. فنوع الصحبة وقدرها يتفاوت فيه الصحابة. وقد أثنى الله ـ جلّ وعلا ـ على الصحابة بلا استثناء، فقال تعالىٰ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ [الفتح: ٢٩] إلى قوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ ۙ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٩﴾﴾ [المائدة: ٩] وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَـٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ [التوبة: ١٠٠] وقوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨] وقوله ﷺ: «**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...**»[1]، وقوله ﷺ: «**لا تسبوا**

---

(١) البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣).

أصحابي...»[1]، والآيات في فضل الصحابة بمجملهم في أنواع من الدلالات والأحاديث كثيرة جداً. وتفيد الآيات والأحاديث في شأن الصحابة أموراً: الأول: الصحابي إذا مات على الإيمان فإنه موعود بالمغفرة والرضوان. الثاني: الصحابة كلهم عدول لتعديل الله ـ جلّ وعلا ـ لهم، ولثنائه عليهم. وما حصل من اجتهادهم فلا يقدح في عدالتهم الدينية وفي ما يرون وينقلون من الشريعة. الثالث: سب الصحابة منهي عنه بالنص. الرابع: أن الصحابة يتفاوتون في المنزلة والمرتبة، وأنهم ليسوا على درجة واحدة.

المسألة الثانية: حب الصحابة فرض وواجب، وهو من الموالاة الواجبة للصحابة، وهذا الحب يقتضي أشياء: الأول: قيام المودة في القلب لهم. الثاني: الثناء عليهم في كل موضع يذكرون فيه والترضي عنهم. الثالث: أن لا يحمل أفعالهم إلا على الخير، فكلهم يريد وجه الله ـ جلّ وعلا ـ. الرابع: أن يذب عنهم، فإن معنى المحبة والولاية: النصرة. وحب الصحابة توسط فيه أهل السنة والجماعة بين طرفين، طرف غلا في الحب حتى جعل لبعض الصحابة خصائص الإلهية، كما فعل طائفة مع علي رضي الله عنه، وكما فعل طائفة مع أبي بكر رضي الله عنه، أو غلو بما هو دون الإلهية بأن جعلوا حبهم لصحابي مقتضياً التنقص من صحابي آخر. وقد أجمع أهل العلم أن من ادعى في صحابي أن له شيئاً من خصائص الإلٰه أو أنه يدعى ويُسأل ـ كما يعتقد في علي رضي الله عنه أنه كافر بالله العظيم. وهذا الغلو وقع فيه كثير من الأمة بعد ذلك، فأقيمت المزارات والمشاهد والقباب على قبور الصحابة، ويأتيها الجهلة فيسألون ويستغيثون. والطرف الثاني هم من تبرأ من الصحابة كفعل الزنادقة، أو تبرأ من أكثر الصحابة كفعل الرافضة أو تبرأ من طائفة من الصحابة كفعل النواصب ومن شابههم. ومعتقد أهل السنة أن التبرؤ من الصحابة واعتقاد أنه لا موالاة إلا بالبراءة ضلال عظيم قد يوصل إلى الكفر.

المسألة الثالثة: أصحاب رسول الله ﷺ على مراتب يختلفون في

---

(١) البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤١).

منزلتهم، فأعظم الصحابة منزلة وفضلاً العشرة المبشرين بالجنة في حديث واحد، وترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الذكر، أبوبكر وعمر وعثمان وعلي وأبو عبيدة وسعد وسعيد والزبير وطلحة وعبدالرحمٰن ثم جنس المهاجرين، ثم أهل بدر ثم جنس الأنصار ثم من أسلم قبل الفتح ثم من أسلم بعد الفتح إلى عام الوفود، ثم بعد ذلك دخل الناس في دين الله أفواجاً. وهذا الترتيب لدلالة النصوص عليه. كما ان التفضيل السابق المراد به الجنس، وقد يكون في بعض الطبقات من هو أفضل ممن قبله.

المسألة الرابعة: الصحابة - رضوان الله عليهم - بشر يصيبون ويخطئون، لهذا الواجب على المؤمن من مقتضى المحبة والنصرة أن يحمل جميع أعمال الصحابة على إرادة الخير، وأن ما اجتهدوا فيه إما أن يكون لهم فيه الأجران إذا أصابوا، وإما أن يكون لهم فيه الأجر الواحد إذا أخطأوا، وكل عمل مما اجتهدوا فيه حتى القتال فإنه معفو عنهم فيه؛ لأنهم مجتهدون، فلا نحمل أحداً من الصحابة على إرادة الدنيا المحضة، وإنما نحملهم على إرادة الحق والاجهاد فيه فمن مصيب ومن مخطيء، ولهذا كان الصحابة وهم يتقاتلون يحب بعضهم بعضاً ولا يتباغضون وإنما هم بين من يصوِّب نفسه ويخطيء غيره وبين من يعتزل ويثني على الجميع وأشباه ذلك. ونكون في ذلك معتمدين على الأصل الأصيل وهو ثناء الله عليهم.

المسألة الخامسة: سب الصحابة هو تبرؤ منهم؛ لأن حقيقة السب عدم الرضا، والمبغض هو الذي يسب ويتبرأ. لهذا نهى النبي ﷺ عن سب الصحابة فقال: «**لا تسبوا أصحابي**»[1]. وهذا يقتضي التحريم، وقال ﷺ: «**من سب أصحابي فقد آذاني**»[2].

ومعنى السب: أن يشتم بلعن أو ينتقص أو يطعن في عدالتهم أو في دينهم. والساب له أحوال:

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) الترمذي (٣٨٦٢) وحسنه، أحمد (٨٧/٤).

الحالة الأولى: أن يسب جميع الصحابة بدون استثناء ولا يتولى أحداً منهم، وهذا كفر بالإجماع؛ لأنه لا يصدر من قلب يحب الله ورسوله ﷺ.

الحالة الثانية: أن يسب أكثر الصحابة، تغيظاً من فعلهم، كالغيظ الذي أصاب الرافضة نحو أكثر الصحابة، فيسبونهم تغيظاً وحنقاً عليهم، فهؤلاء أكثر السلف على تكفيرهم، ونص الإمام مالك على أن من سب طائفة من الصحابة تغيظاً من موقفهم في الدين فإنهم كفار لقوله تعالىٰ: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾ [الفتح: ٢٩] فالذي يغتاظ من الصحابة ألحقه الله ـ جلّ وعلا ـ بالكفار، وهذا صحيح ظاهر.

الحالة الثالثة: أن يسب بعض الصحابة لا تغيظاً، ولكن لأجل عدم ظهور حسن أفعالهم، فمثلاً يقول: بعض الصحابة فيهم قلة علم، أو جشع أو حب للدنيا، فهذا ليس بكفر وإنما هو محرم؛ لأنه مسبة ومخالفة لمقتضى الولاية. فهذه الحالة لا طعن فيها بعدالة الصحابي أو أمانته أو دينه، والواجب في أمثال هؤلاء أن يعزروا لدرء شرهم.

الحالة الرابعة: أن ينتقص الصحابي، أو أن يسبه لاعتقاد يعتقده في أن فعله الذي فعل ليس بصواب، وهذا في مثل ما وقع في مقتل عثمان، وفعل علي رضي الله عنه وفعل معاوية رضي الله عنه. فقد يأتي وينتقص البعض لأنه يرى أنه في موقف معين كان يجب على الصحابي أن يفعل كذا، وهذا أخص من الحالة السابقة؛ لأنه متعلق بفرد وحالة معينة. وهو محرم أيضاً. ويجب فيه التوبة وينكر على قائله، وهل يعزر أو لا؟ اختلف العلماء في مقتضى التعزير، والواجب الرد على من ينتقص، والإنكار عليه.

المسألة السادسة: قوله: «حبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان». حب الصحابة دين؛ لأن الله ـ جلّ وعلا ـ أثنى عليهم في آيات كثيرة، وتصديق خبر الله ـ جلّ وعلا ـ لا شك أنه دين، والله ـ جلّ وعلا ـ عقد الولاية بين المؤمنين فقال: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] ومعنى الولاية، المحبة والنصرة، والصحابة أعظم المؤمنين إيماناً، فلهم من الولاية والمحبة والنصرة أعلاها وهذا من الدين.

وحب الصحابة إيمان: لأنه واجب أوجبه الله ـ جلّ وعلا ـ، وما أوجبه الله ـ جلّ وعلا ـ فهو من شعب الإيمان. وحب الصحابة إحسان: لأنه يدل على أن المحب لهم محسن في دينه وأتى بما يجب عليه وما يتقرب به إلى ربه من أنواع إحسانه وصدقه في دينه. وبغض الصحابة كفر: فإذا كان البغض للدين أو للغيظ ـ كما سبق ـ فيكون الكفر هنا كفراً أكبر، وإذا كان البغض لأجل الدنيا فهذا كفر أصغر ولا يصل إلى الكفر الأكبر. وبغض الصحابة نفاق: لأنه آية النفاق أن يبغض نقلة الدين وحفظة الإسلام وأفضل المجاهدين. وقد يكون نفاقاً أكبر وقد يكون نفاقاً عملياً بحسب نوع البغض وبغض الصحابة طغيان: لأن فيه مجاوزة أمر الله ـ جلّ وعلا ـ بحبهم وموالاتهم، ومن جاوز أوامر الله ـ جلّ وعلا ـ فقد تعدى وطغى.

المسألة السابعة: لا شك أن الدفاع عن الصحابة والتأليف في ذلك من الجهاد، وخاصة في الأزمنة التي يكثر فيها الوقوع في الصحابة أو بعضهم. فإن مقتضى الولاية أن ينصر الصحابة بالتأليف، وهذا هو صنع أئمة الحديث،، فإنهم لم يصنفوا لحب التصنيف وإنما لأجل نصرة الدين، ومن الدين التصنيف دفاعاً عن الصحابة.



❖ **[ونثبت الخلافة بعد رسول الله ﷺ، أولاً لأبي بكر الصديق رضي الله عنه تفضيلاً له وتقديماً على جميع الأمة، ثم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم لعثمان بن عفان رضي الله عنه ثم لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه وهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون].**

بعد أن ذكر محبة أصحاب رسول الله ﷺ، أتى إلى مسألة عظيمة فارق فيها أهل السنة من عداهم من الخوارج والرافضة وأشباههم في مسألة الخلافة، ومن الأحق بها، ومن أفضل الصحابة، فقال: «نثبت الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر...» أي: أن أهل السنة يثبتون الخلافة لأبي بكر تفضيلاً وتقديماً على جميع الأمة، ويمكن أن نذكر هنا عدة مسائل:

المسألة الأولى: أن خلافة الصديق رضي الله عنه أجمع عليها أهل السنة والجماعة وغيرهم من الطوائف عدا الرافضة ومن نحا نحوهم. والمجمعون على خلافته اختلفوا: هل خلافته ثبتت بالنص الجلي؟ أم بالنص الخفي؟ أم ثبتت بالاختيار؟ على ثلاثة أقوال: الأول: أن خلافته ثبتت بالنص الجلي. ويعنون به: أن النبي ﷺ أرشد إلى خلافته، وأوضح أنه الأحق بعبارات مختلفة وأدلة متنوعة. وهذا القول عليه جماعات كثيرة من أهل الحديث وقول الإمام أحمد والحنابلة وطائفة كبيرة من الشافعية وابن حزم وشيخ الإسلام. الثاني: أن خلافته ثبتت بالنص الخفي، يعني بالدليل الخفي والإشارة، وذهب إليه الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث. الثالث: أنها ثبتت بالاختيار، يعني باختيار المسلمين له في سقيفة بني ساعدة. وذهب إليه كثير من أهل الحديث وطائفة من الحنابلة ورواية عن أحمد، وهو مذهب المعتزلة والأشاعرة والماتريدية. والصحيح هو القول الأول، ويدل عليه:

الأول: أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل هذه الأمة حين مات رسول الله وفضله ثبت بنص القرآن ونص السنة، ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] وفي قوله ﷺ: **«هل أنتم تاركوا لي**

صاحبي»[1] «**لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً**»[2].

الثاني: أن النبي ﷺ لما مرض أمر الناس أن يقدموا أبا بكر، فقال: «**مروا أبا بكر فليصل بالناس**»[3]، وتقديمه في الإمامة الصغرى نص على أنه هو الأحق بالتقدم في الإمامة العظمى. الثالث: أن النبي ﷺ أمر الصحابة أن يأتوا بكتاب ليكتب لهم فقال: «**يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر**»[4]، وقوله: «**اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر**»[5]، والأدلة على هذا كثيرة متنوعة في أن أبابكر رضي الله عنه كان منصوصاً على استحقاقه للخلافة بعدة أدلة يؤخذ منها أنه نص جلي لا يحتمل التأويل.

المسألة الثانية: خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه وبيعته تمت في سقيفة بني ساعدة، في القصة المعروفة حيث اختلف المهاجرون والأنصار ثم آل الأمر إلى أن يكون الخليفة من قريش لقوله ﷺ: «**الأئمة من قريش، الخلافة فيكم**»[6]، ثم قدِّم أبو بكر للأدلة السابقة. واجتمع المسلمون على بيعة أبي بكر، ومن المسلمين من بايع بصفقة اليد، ومنهم من كانت مبايعته لفظية.

المسألة الثالثة: خلافة أبي بكر طعن فيها الرافضة، ولم يقتصروا على ذلك؛ بل طعنوا في أبي بكر الصديق. وطعنهم في الخلافة بمعنى: أن أبا بكر وعمر اغتصابها من علي، ويستدلون لذلك بحديث غدير خم، حيث قال ﷺ لعلي: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي**»[7]، وهذا لا يدل على استحقاقه للخلافة مطلقاً، وإنما على استحقاقه للولاية في

---

(١) البخاري (٣٦٦١).
(٢) البخاري (٣٦٥٤)، ومسلم (٢٣٨٢).
(٣) البخاري (٦٦٤).
(٤) البخاري (٥٦٦٦)، ومسلم (٢٣٨٧).
(٥) أحمد (٣٨٢/٥)، والترمذي (٣٦٦٢).
(٦) أحمد (١٩٢/٣).
(٧) البخاري (٣٧٠٦)، ومسلم (٢٤٠٤).

تلك السفرة التي سافرها النبي ﷺ، وللرافضة ـ عاملهم الله بما يستحقون ـ أقوال وآراء في القدح بأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وأرضاهم.

المسألة الرابعة: قال: (تفضيلاً له وتقديماً على جميع الأمة). فتقديم أبي بكر لأجل تفضيله، فإثبات الخلافة فيه إثبات الفضيلة، ومن بعده عمر بن الخطاب، فهو في الفضل في هذه الأمة بعد أبي بكر وخلافته ثبتت بعهد من أبي بكر، ثم بعدهما عثمان بن عفان، الذي ولي الخلافة باختيار أهل الشورى، ثم لعلي بن أبي طالب، وهو الأحق بها بعد عثمان ـ رضي الله عنهما ـ.

المسألة الخامسة: في قوله: (وهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون). كلمة الخلفاء الراشدين مأخوذة من حديث النبي ﷺ: «**عليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ**»[1]، ووصف الخلافة والرشد ليس مختصاً بهم، فقد يكون من بعدهم خليفة ويكون من بعدهم من يكون راشداً؛ لكنهم اتصفوا بوصف زائد على الخلافة الراشدة بأنهم على منهاج النبوة، كما صح عنه ﷺ: «**الخلافة ثلاثون سنة على منهاج النبوة ثم يكون ملكاً...**»[2].

المسألة السادسة: وصف الخليفة استمر بعدهم في ولاة بني أمية لكنه مع تغير الاسم إلى أمير المؤمنين. فمن عهد عمر بن الخطاب بدأ تلقيب الخليفة بأمير المؤمنين، والنبي ﷺ قال: «**لا يزال هذا الدين عزيزاً إلى اثني عشر خليفة**»[3]، وهذا يدل على دخول ملوك بني أمية مع اتصافهم بالملك في اسم الخليفة، ولفظ الخليفة ليس فيه مزيد فضل، ولكن معناه أنه الذي يخلف من قبله.

المسألة السابعة: لو كان ثمة خليفة خامس بعد الخلفاء الأربعة الذين اختصوا باسم الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين لاستحقه الصحابي الجليل

---

(١) أحمد (١٢٦/٤)، الترمذي (٢٦٧٦)، أبو داود (٤٦٠٣).

(٢) أحمد (٢٢٠/٥)، وأبو داود (٤٦٤٦).

(٣) البخاري (٧٢٢٢)، ومسلم (١٨٢١).

معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه لاجتماع الناس عليه، وإغاظة الكافرين في عهده، ولأنه صاحب رسول الله ﷺ وشرف الصحبة لـه مقامه وفضله. بخلاف قول طائفة من أهل البدع في عمر بن عبدالعزيز ـ رحمه الله ـ أنه خامس الخلفاء الراشدين.

المسألة الثامنة: لما قتل علي رضي الله عنه وأرضاه بويع الحسن بن علي رضي الله عنه ابن بنت رسول الله ﷺ وريحانته، فما استقام الأمر لـه، فأراد رضي الله عنه أن يحقن الدماء وأن يجمع كلمة المسلمين، فتنازل بالخلافة والولاية إلى معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه وسمي عام تنازله بعام الجماعة، وهذا لشدة ورع الحسن رضي الله عنه وتقواه، مع أنه الأحق بالأمر، لكن رأى أن المصلحة العظمى للإسلام والمسلمين تقضي بذلك، وهكذا كان فعاش المسلمون نحواً من عشرين عاماً وهم أمن وأمان، وقوة على الأعداء، ومكنة في أمر دينهم ودنياهم.



❖ **[وأن العشرة الذين سماهم رسول الله ﷺ وبشرهم بالجنة، نشهد لهم بالجنة على ما شهد لهم رسول الله ﷺ].**

صار من عقيدة أهل السنة والجماعة مع توليهم لجميع الصحابة أن يشهد لهؤلاء العشرة بالجنة، وأن يقولوا بخصوصهم بمزيد فضلهم وسابقتهم، فأدخلت في العقيدة لأجل خلاف الرافضة في هذه المسألة، وهؤلاء العشرة سماهم هنا: أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وأبو عبيدة بن الجراح، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيدالله، والزبير بن العوام، وسعيد بن زيد، وعبدالرحمٰن بن عوف رضي الله عنهم. وهنا مسائل:

المسألة الأولى: قيل عن هؤلاء أنهم العشرة المبشرون بالجنة، لا لأجل اختصاصهم بهذه الشهادة والبشارة، فالنبي ﷺ بشر نفراً غيرهم بالجنة، وإنما خص هؤلاء؛ لأنهم أفضل هذه الأمة، ولأنهم بشروا بالجنة في مكان واحد في حديث واحد.

المسألة الثانية: الرافضة ـ خذلهم الله ـ ومن شابههم يتبرأون من أفضل هذه الأمة وهم هؤلاء العشرة ما عدا بعض المذكورين. ويرون أن لفظ العشرة من الألفاظ المنكرة التي ينبغي التبرؤ منها؛ لأجل وروده، في العشرة المبشرين، ولأجل مقتل الحسين رضي الله عنه في اليوم العاشر من محرم. والواجب على المسلم أن يتولى من تولاه النبي ﷺ، وأن ينصره، وأن يعلن موالاته للمؤمنين وخاصة هؤلاء العشرة، وأن يجاهد المسلم في إبطال الشبه التي يثيرها المبتدعة ضدهم.

المسألة الثالثة: في قوله: (نشهد لهم بالجنة على ما شهد لهم رسول الله ﷺ). فيه إشارة إلى مسألة سالفة، وهي أن أهل السنة لا يشهدون لمعين من أهل القبلة لا بجنة ولا بنار، إلا من شهد له رسول الله ﷺ، فنشهد لهم بالجنة لا لأجل أن لهم الفضائل السائرة؛ بل لأن النبي ﷺ شهد لهم بالجنة.



❖ **[ومن أحسن القول في أصحاب رسول الله ﷺ وأزواجه الطاهرات من كل دنس، وذرياته المقدسين من كل رجس فقد بريء من النفاق].**

يريد بهذه الجملة الرد على الروافض والزيدية والخوارج ومن شابههم، في عدم توليهم لجميع الصحابة، ولجميع أزواج النبي ﷺ، فتميز أهل السنة بإحسانهم القول في الصحابة أجمعين وفي الزوجات الطاهرات، وفي ذرية النبي ﷺ، مخالفين للطوائف السابقة التي تحب بعضاً وتبغض بعض. وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: يعني بإحسان القول، ما يشمل إحسان القول القلبي بما يحدث به المرء نفسه، وإحسان القول الكلامي وهو ما يتكلم به المرء. فمن لم يكن في نفسه شيء على الصحابة والزوجات الطاهرات فقد بريء من النفاق. ويفهم من ذلك أن من كان في نفسه شيء على بعض الصحابة فإنه يخشى عليه من النفاق بقدر ما فيه من الإساءة، وهذا يدل على أن الواجب على كل مسلم ومسلمة أن يكون اعتقادهم في الصحابة أحسن الاعتقاد.

المسألة الثانية: أزواج النبي ﷺ وصفهن بأنهن طاهرات، لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣] وهن من أهل البيت. فمن وصفهن بغير الطهر فإنه منافق وربما يكفر بقذفه. فأزواجه ﷺ هن أمهات المؤمنين وزوجاته في الآخرة، وهذا يدل على فضلهن، ولهن الموالاة التامة وكونهن أمهات المؤمنين يعني: في المكانة والمنزلة والفضل أما في المحرمية فليس أفراد المؤمنين محارم لزوجات النبي ﷺ.

المسألة الثالثة: قوله: (وذرياته المقدسين من كل رجس). يعني بكلمة المقدسين: المطهرين. وهنا نوّع العبارة مع أنه لم يأت في الكتاب ولا في السنة وصف ذريته ﷺ بالقدسية. وإنما استعمل ذلك بالمعنى، لثبوت التطهير في الكتاب، لهذا قال بعدها: المقدسين من كل رجس، إلماحاً للآية. وذريته ﷺ منهم من انقطع نسله، ومنهم من بقي إلى اليوم، وهم الذين

يسمون بآل البيت. والمسلم يحسن القول في ذريته ﷺ الذين شُهد لهم بالتطهير من الأرجاس في الآية. فمن كان منهم صالحاً فله حق التقديم والتبجيل والاحترام، لمكانه من رسول الله ﷺ.

المسألة الرابعة: قوله: (فقد بريء من النفاق). يعني به ما يشمل النفاق العملي والاعتقادي؛ لأن ضد إحسان القول في الصحابة والزوجات والذرية هو الإساءة في القول ظاهراً أو باطناً، وهذه الإساءة قد تكون من النفاق العملي وقد تكون من النفاق الاعتقادي.



❖ **[وعلماء السلف من السابقين ومن بعدهم من التابعين أهل الخير والأثر، وأهل الفقه والنظر، لا يذكرون إلا بالجميل، ومن ذكرهم بسوء فهو على غير السبيل].**

هذه الجملة من هذه العقيدة المباركة قرر فيها الطحاوي منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع أهل العلم، فإنهم لا يذكرون إلا بالجميل؛ لأنهم نقلة الشريعة وورثة الأنبياء، والمبيِّنون للناس معنى كلام الله - جلّ وعلا - في كتابه، ومعنى سنة نبيه ﷺ، والمدافعون عن الشريعة. فمنهج أهل السنة والجماعة أن يذكر الجميع بالجميل، سواء كان من أهل الحديث أو أهل الأثر، فلا يذكرون بسوء، ويرجى لهم أجر المجتهد المخطيء فيما أخطأوا به ولا يتابعون على الخطأ. وهذا الأصل ذكره الطحاوي، لأجل أن طائفة من غلاة أهل الحديث في ذاك الزمن كانوا يقعون في أهل الفقه، وطائفة من غلاة أهل الفقه كانوا يقعون في أهل الحديث ويصفونهم بالجمود. وأهل السنة الذين تحققوا بالكتاب وبسنة النبي ﷺ وبهدي الصحابة يعلمون أن الجميع محسنون وما أرادوا إلا نصرة الشريعة، وهم درجات في مقامهم وعلمهم، لكنهم لا يذكرون إلا بالجميل. ونذكر ها هنا مسائل:

المسألة الأولى: ذكر العلماء بالجميل وعدم القدح فيهم امتثال لأمرين: الأول: لقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٧١]، ولقوله تعالىٰ: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ﴾ [المجادلة: ١١]. فبين الله - جلّ وعلا - منزلة أهل العلم وفضل العلم وأهله، وبيّن أن المؤمن للمؤمن موال، والعلماء هم أولى الناس بالموالاة والمحبة والنصرة؛ لأنهم أكمل الناس إيماناً ولثناء الله - جلّ وعلا - ورسوله ﷺ عليهم. الثاني: أن القدح في أهل العلم، راجع إلى القدح في حملة الشريعة، وهذا بدوره يضعف في النفوس محبة الشرع، فتؤول الأمور حينئذ إلى الأهواء والآراء، فلا يكون ثمة مرجعية إلى أهل العلم فيما أشكل على الناس، فتنفصم عرى الإيمان، وتتناثر نجوم اليقين. وذكر العلماء بسوء هو من جنس ذكر الصحابة بسوء، لذا أتبع الطحاوي ذكر الصحابة بذكر العلماء؛ لأن القدح فيهم منشأه واحد ونهايته واحدة.

المسألة الثانية: لا يشترط في العالم أن لا يخطيء، وهذه الأغلاط التي قد تحصل منهم هي من نعم الله ـ جلّ وعلا ـ، لئلا يشتبه العالم بالنبي، فلو كان على صواب في كل ما يقوله ولم يحصل منه اجتهاد خاطيء لرفعه الناس إلى منزلة النبي المعصوم. لهذا يبحث العالم عن الحق ولا يتبع من قبله في خطأه، والأئمة الأربعة وغيرهم بينهم خلاف في مسائل والصواب يكون مع واحد منهم، وقد يكون قوله مرجوحاً أو خلاف الأولى، والمسائل كثيرة فقد يتحرى العالم ويدقق في أكثرها، لكنه لا يتهيأ له أن يدقق في بعضها. والواجب تولي جميع العلماء وما أخطأوا فيه لا يتابعون عليه.

المسألة الثالثة: قوله: (وعلماء السلف من السابقين). المعتمد عن المحققين أن كلمة علماء السلف، يعني بها علماء القرون الثلاثة المفضلة من الصحابة والتابعين وتبعهم، ومن كان من الأئمة على هذا النهج وإن لم يكن من تبع التابعين، وهم الذين شهد لهم الرسول ﷺ بالخيرية «**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**»[1]، قال الراوي: فلا أدري أذكر بعد قرنه ثلاثة أو أربعة قرون. والقرن المراد به الجيل من الناس. وليس القرن الزمني الذي هو مائة عام. وقد تطلق كلمة علماء السلف ويقصد بها من سبق العالم والمصنف الذي أطلق العبارة.

المسألة الرابعة: جعل الطحاوي العلماء على فئتين: الفئة الأولى: أهل الأثر، وهم الذين اعتنوا بالحديث رواية ودراية، ويدخل فيهم الإمام مالك والشافعي وأحمد وإسحاق وابن جرير وجماعات. الفئة الثانية: أهل الفقه والنظر: وهم الذين غلبوا القواعد المستنبطة الكلية على السنن المروية، وهم يعتنون بالسنة، لكن عنايتهم بها قليلة، وأهل الحديث والأثر يعتنون بالنظر، ولكن عنايتهم بالأقيسة والتقعيد قليلة. وذكر شيخ الإسلام أسباب اختلاف العلماء، ومن أهمها: أولا: أن لا يثبت عند الإمام ـ رحمه الله ـ الدليل. ثانياً: أن يكون الدليل منسوخاً أو مؤولاً. ثالثا: أن يكون معارضاً بما هو

---

(١) سبق تخريجه.

أقوى عند الإمام من ذلك الدليل. رابعاً: أن يكون للإمام شرط في الرواية ليس هو شرط الإمام الآخر في الحديث. فاختلاف الأئمة ليس راجعاً إلى عدم الأخذ بالدليل، ولكنه راجع إلى فهم الدليل، ونوع الدليل، وكون الدليل راجحاً أو مرجوحاً، ولهذا لا يوجد مسألة ليس للعالم فيها دليل، والأدلة أعم من النصوص فجماع الأدلة عن أهل الأصول يرجع إلى ثلاثة عشرة دليلاً، فواجب إذا كان مأخذ الأئمة هو الاجتهاد في الأدلة أن لا يذكروا إلا بالجميل.

المسألة الخامسة: الواجب على طلبة العلم الذين يريدون أن يسلكوا هذا السبيل، أن يلزموا أنفسهم مع أهل العلم السابقين والأئمة الذين شادوا للدين بنياناً وللعلم أركاناً. وأن يدفعوا عنهم، وأن يثنوا عليهم وأن ينشروا في الناس سيرتهم، حتى يقتدى بهم، وحتى يقوى ركن الشريعة، وأن لا يقعوا في أحد من العلماء بسوء. ولا يدخل في هذه المسألة العلماء الذين نصروا الشرك والبدع والخرافات، ولم يكن لهم حظ لا من الحديث والأثر ولا من الفقه والنظر، وإنما سخروا جهدهم في مخالفة السنة، ونشر البدعة والخرافة، وتعليق الناس بالموتى والبدع والاحتفالات. فهؤلاء لا يدخلون فيما ذكره الطحاوي؛ لأنهم خالفوا إجماع الأئمة، فيرد عليهم وربما يحتاج من باب التعزير إلى ذكرهم بما فيهم، حتى يحذرهم الناس. وقول الطحاوي: «ومن بعدهم التابعين»، لا يريد بهم الذين صحبوا الصحابة وإنما يريد من تبع علماء السلف على اصطلاحه؛ لأن الصحابة والتابعين ليس فيهم التقسيم المذكور: أهل الحديث وأهل النظر، وإنما هذا التقسيم فيمن بعدهم.



❖ **[ولا نفضل أحداً من الأولياء على أحد من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ، ونقول نبي واحد أفضل من جميع الأولياء].**

يريد العلامة الطحاوي في هذا يقرر عقيدة عظيمة وهي أن أفضل الناس هم الأنبياء، وأن النبي أفضل من جميع الأولياء، وأن أهل السنة لا يفضلون ولياً على نبي. وأدخلها في العقيدة مع أنها مسألة تفضيل لصلتها بالنبوة والولاية، ولأنه ظهر في عصره طائفة ممن زعموا أن الولي قد يبلغ مرتبة أعظم من مرتبة النبي، وهذه الطائفة تشمل فئتين.

الأولى: الباطنية من إخوان الصفا والإسماعيلية، وربما دخل فيها طائفة من أهل الرفض والتشيع.

الثانية: غلاة المتصوفة في ذلك الزمن الذين تزعمهم الحكيم الترمذي محمد بن علي بن حسن في كتاب سماه ختم الولاية، فأراد أن يبين مباينة أهل الاعتقاد الصحيح لهذه الفئات، ونذكر عدة مسائل:

المسألة الأولى: تفضيل الأولياء الأنبياء نشأ مع عقيدة عند المتصوفة فيما أسموه ختم الولاية، ويعنون به، أنه كما للأنبياء خاتم، فكذلك للأولياء خاتم، وعقيدة ختم الولاية ذكرها الحكيم الترمذي في كتاب سماه، «ختم الولاية»، وأسس القول فيه بأن الأولياء يختمون، وأن الولي في باطنه قد يبلغ مقاما يتلقى فيه من الله ـ جلّ وعلا ـ مباشرة، وأن الولي قد يكون أفضل من النبي، وهذه لم ينص عليها ولكنها تفهم من فحوى كلامه. ولا شك أنه قد غلط في ذلك غلطاً فاحشاً، وإن كان هو من أهل العناية بالحديث كرواية ومن أهل الخير والصلاح كما وصفه ابن تيمية. لكنه غلط في هذه البدعة الكبرى، والشرور التي حدثت من القول بوحدة الوجود، وتفضيل الولي على النبي، والاستقاء من الله ـ جلّ وعلا ـ مباشرة، إنما حدثت بعد هذا الكتاب، وقد تبعه على هذه العقيدة الباطلة ابن عربي في كتابه «الفصوص» و «الفتوحات المكية» والمرغني والتيجاني وادعى كل منهم أنه خاتم الأولياء !!

المسألة الثانية: عقيدة ختم الأولياء مبنية على ثلاثة أشياء: الأول: أن

النبي إنما أتى بشريعة ظاهرة وخاتم الأولياء جاء بشريعة باطنة. الثاني: أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء، لأن خاتم الأنبياء يأخذ عن الله بواسطة، وخاتم والأولياء يأخذ عن الله مباشرة، وخاتم الأنبياء يأتي بما يصلح ظواهر الناس، وخاتم الأولياء يأتي بما يصلح بواطنهم. الثالث: الولي والنبي بينهما فرق من جهة أن النبي جاءه الوحي اختياراً من الله - جلّ وعلا -، وأما خاتم الأولياء ففاض عليه الوحي؛ لأنه استعد لذلك بتصفية باطنه، فعنده القبول لأن يفاض عليه، وبهذا صار خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء.

المسألة الثالثة: عند فئات كثيرة مثل الباطنية والرافضة وغلاة الصوفية، أن أفضل المقامات مقام الولي ثم النبي ثم الرسول، وقد قال الخميني: «من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل» يعنى: أن مقام أئمته الاثني عشر أعلى من مقام الأنبياء، وهذه بلا شك طعن في القرآن والسنة والصحابة، وقد حكم كثير من العلماء بكفر من يقول بهذه المقالة. ولهذا ذكر الطحاوي - رحمه الله - هذه الجملة وركز عليها في عقيدته؛ لأنها بدأت في زمانه.



❖ **[ونؤمن بما جاء من كراماتهم وصح عن الثقات من رواياتهم].**

يريد ـ رحمه الله ـ أن أهل السنة المتابعين للسلف يؤمنون بما جاء في الكتاب والسنة وما صحت به الرواية من كرامات الأولياء؛ لأن هذا من فضل الله ـ جلّ وعلا ـ عليهم، ولأن في التصديق بها تصديق لما أخبر الله ـ جلّ وعلا ـ به في القرآن وأخبر به النبي ﷺ في السنة، وأيضاً مخالفة لطوائف من العقلانيين الذين أنكروا الكرامات كالمعتزلة الذين قالوا: ليس لولي كرامة؛ لأنه لو صح أن يكون لولي كرامة لاشتبهت بمعجزة الأنبياء، وحينئذ يشتبه الولي بالنبي. . .الخ ما قالوه، وهنا مسائل:

المسألة الأولى: الكرامة في اللغة، من الإكرام، وهو ما يؤتى المكرم من هبة وعطية، وفي الاصطلاح: أمر خارق للعادة جرى على يدي ولي. والمقصود بالعادة هنا: عادة أهل ذلك الزمان الذي جرت فيه الكرامة، وقوله على يدي ولي، ويخرج ما جرى على يدي الأنبياء وكذلك خوارق السحرة والكهنة فهي شيطانية ليست إيمانية، فلا تدخل في التعريف.

المسألة الثانية: الأصل في كرامات الأولياء من القرآن قوله تعالىٰ: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [يونس: ٦٢ ـ ٦٤] وقوله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا﴾ [الكهف: ٨٢] وقوله ﷺ: «**ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه**»[1]، ومن الواقع فقد تواتر النقل عن الصحابة وتابعهم وعن الأمم السالفة بما لا يكون معه مجال للتكذيب ولا للرد بحصول هذه الكرامات.

المسألة الثالثة: الكرامة تبع للولاية، والأولياء هم أهل الإيمان والتقوى، فلو جرى الخارق على يدي من لم يوصف بالإيمان والتقوى

---

(١) البخاري (٦٥٠٢)، مسلم (٢٥٧٧).

فليس هو من الكرامة؟ وهاهنا سؤال: هل المبتدع أو الضال أو العاصي يعطى كرامة؟ والجواب: أن الأولياء على مرتبتين: السابقون والمقتصدون، أما الظالم لنفسه المقيم على المعصية فليس له حظ في الكرامة، لكن قد تجرى الكرامة على يدي من عنده بدعة أو معصية أو ظلم لأسباب. الأول: أن يعطى الكرامة لا لذاته، ولكن لما معه من إسلام أثناء جهاده الكفار. وهي هنا دليل لظهور الإسلام على الكفر. الثاني: أن يكون إعطاؤه الكرامة لحاجته إليها في إيمانه أو في دنياه، فتكون سبب له في استقامة أو في خير، ففيها إشارة للمبتدع أو للعاصي أن يلازم سنة المصطفى ﷺ.

المسألة الرابعة: الكرامة أمر خارق للعادة، وآيات وبراهين الأنبياء خارقة للعادة، ومخاريق السحرة والكهنة خارقة للعادة، ولهذا وجب أن يكون فرقان بين خرق العادة للولي وخرق العادة لأتباع الشياطين. فالكرامة هي من الله ـ جلّ وعلا ـ وأثر لمتابعة نبيه ﷺ، وثم هي خرق لعادة أهل الزمان، فهي في جنسها أعظم وأرفع من جنس خوارق السحرة. وأما خوارق السحرة فهي من الشيطان، ونتجت من التقرب للشياطين وأثر لمتابعة المعاصي والبدع والشرك، وأيضا هي محدودة، وفي الغالب أنها تخيل وليست حقيقية، والشيطان هو الذي يتمثل وليس من أعطي الخارق في ظاهر حال الناس. إضافة لكون حال صاحب المخاريق الشيطانية لا تخفي على عوام الناس فضلا عن اللبيب.

المسألة الخامسة: كرامات الأولياء ترجع إلى نوعين: إلى القدرة وإلى التأثير، وقد يكونان في الأمور الكونية وقد يكونان في الأمور الشرعية، ومثال القدرة في الأمور الكونية: أن يقدره الله ـ جلّ وعلا ـ على ما لم يقدر عليه غيره من الناس، كسماع سارية كلام عمر رضي الله عنه وهو في بلاد فارس، ومثل منام أصحاب الكهف. وأما القدرة في الشرعيات، ويقصد بالشرعيات المسائل الدينية، فيكون عنده قدره بأن يستقبل من العلم ما لا يستقبله غيره، من جهة الحفظ أو الفهم. والنوع الثاني: التأثير في الكونيات والشرعيات، فالتأثير في الكون بأن يؤثر في المكان الذي هو فيه ويؤثر في خصائص الأشياء. كما حصل للحسن البصري عندما دخل عليه بعض الشرط

لطلبه فلم يروه وهو في الدار أمامهم. وأما التأثير في الشرعيات: أن يؤثر فيما هو مطلوب شرعاً. فإذا علّم يقع تعليمه موقع النفع أكثر من غيره، وكذلك التأثير في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المسألة السادسة: الفرق بين براهين الأنبياء وكرامات الأولياء والأحوال الشيطانية. أولاً: الأمر الخارق للعادة إذا أضيف لنبي فهو آية وبرهان ومعجزة، وإذا أضيف للولي فهو كرامة، وإذا أضيف لشيطان أو عاصي أو مبتدع فهو حال شيطانية. ثانياً: خرق العادة للولي لا يكون مصحوباً بدعوى النبوة، فإذا ادعى مع تلك الحال النبوة صار حالاً شيطانية. ثالثاً: خرق العادة للنبي أوسع بكثير وأعظم مما تخرق به العادة للولي. فالأنبياء يخرق الله ـ جلّ وعلا ـ لهم عادة الجن والإنس في زمانهم، حتى يكون ما يعطوه آية وبرهان، فآيات وبراهين الأنبياء لا تستطيعها الجن والإنس مطلقاً. وأما مخاريق السحرة والشياطين فهذه محدودة وقد تكون تخييلاً أو تشكلاً. رابعاً: كرامة الولي لا تبلغ جنس آية النبي، وهذا الذي عليه أهل السنة والجماعة.

المسألة السابعة: أنكرت المعتزلة وجماعات كرامات الأولياء بحجة: أن إثباتها يعود على معجزات الأنبياء بالإبطال؛ لأن الجميع خرق للعادة، وما عاد على المعجزة بالإبطال فهو باطل. والجواب: أن الله ـ جلّ وعلا ـ أثبت آيات وبراهين الأنبياء وكرامات الأولياء ومخاريق السحرة وتخيلاتهم، وعدم الإيمان بها هو رد للقرآن فيما دل عليه، فمثلاً مريم ابنة عمران أعطيت كرامات وهي ليست نبية، قال تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧] وقصة أصحاب الكهف وهم ليسوا أنبياء. وأما أنها تشتبه بالمعجزة فقد تبيّن الفرق بينهما. وقد طرد المعتزلة هذا الباب فقالوا: كل الخوارق الشيطانية وأحوال السحرة لا نؤمن به ونرده.

المسألة الثامنة: مما يشتبه بالكرامة الإعانة الخاصة من الله ـ جلّ وعلا ـ لبعض عباده، فالله ـ جلّ وعلا ـ قد يعين بعض العباد بأشياء يفرج بها

عنهم، لكن لا تدخل في باب الكرامة؛ لأنها ليست أموراً خارقة للعادة، فقد ينجي الله عبده ممن حادث أو مرض مثلاً، فهذا من جنس النعم التي يعطيها الله ـ جلّ وعلا ـ خاصة العباد. وأما الكرامة فهي خارقة للعادة.

المسألة التاسعة: ليس من يعطى الكرامة مفضل على من لم يعطاها، فالكرامة إنعام من الله ـ جلّ وعلا ـ للعبد لأجل حاجته إليها. لهذا قلّت الكرامات عند الصحابة، فالمدوّن عنهم بأسانيد ثابتة أقل بكثير مما يروى عن التابعين، وهكذا فيمن بعدهم. لأن المرء إذا قوى إيمانه ويقينه قد يترك للابتلاء لا للتفريج، كما قال ﷺ: «**أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل، يبتلى الرجل على قدر دينه**»[1]. فباب الكرامة ليس معناه تفضيل من جرت له، فقد يكون مفضلاً وقد لا يكون. ولم يزل الصالحون يكتمون ما يحصل لهم من كرامات، حتى لا تكون فتنة للناس، ويسألون لأنفسهم الثبات ولا يغترون بها ولا يأمنون على أنفسهم الفتنة.

المسألة العاشرة: ومما يتصل بالكرامة مبحث الفراسة؛ لأن الفراسة الإيمانية يعلم بها ما في نفوس الآخرين، وجاء في السنة: «**اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله**»[2]. ومعناها: شيء من العلم يلقى في روع المؤمن يعلم به حال من أمامه، إما حاله الإيماني، وإما حاله صدقاً وكذباً، وإما ما يجول في نفسه وخاطره. والفراسة أقسام: الأول: الفراسة الإيمانية، ويدخلها بعضهم في باب الكرامة وليست منها. الثاني: فراسة رياضية: تحصل بالترويض وبالتعود وبالتخفيف مما في النفس من العلائق، وهي التي يحصل فيها دربة عند بعض أصحاب الطرق الصوفية. الثالث: فراسة خلْقية: وليست راجعة إلى استبطان ما في النفوس، ولكن باعتبار الظاهر، فيستدل بشكل البدن أو بجزء منه على حال صاحبه من جهة الأخلاق وهذا القسم اعتنى به كثير من الأمم. والمقصود أن القسم الأول من الفراسة ليس من الكرامات، بل أقرب ما تكون إلى الإلهام.

---

(١) أحمد والدارمي.

(٢) الترمذي، وحسنه غير واحد من أهل العلم.

المسألة الحادية عشر: أهل السنة والجماعة يقررون أن الكرامة هي للولي الصالح المتقي، وقد يعطي الله ـ جلّ وعلا ـ الكرامة لجمع من المسلمين أو لفرد ولو كانوا على غير التقوى ومتابعة السنة، لأجل ما معهم من أصل الإسلام والإيمان، فمثلاً في باب المناظرات: قد يؤتى عالم مسلم وإن كان على غير السنة حجة وتأثيراً عندما يناظر نصارى أو مشركين. وقد ينصر الجيش المسلم على ما فيه من معاصي وبدع ضد المشركين؛ لأنه أراد نصرة القرآن ودين الله ـ جلّ وعلا ـ، فهم أحق بنصر الله وإكرامه في هذا الموطن من الكفرة والملحدين. والناس في هذه المسألة على أنحاء: منهم من يكذب ويقول: كيف يعطون كرامات وهم مبتدعة، ومن الناس من يستدل بها على صلاح صاحب الكرامة. وأما أهل العلم المتبعون للسلف فإنهم يعلمون أن المجاهد قد يعطى كرامة ولو كان مبتدعاً، لا لذاته ولكن لما جاهد له، وهو جاهد لرفع راية الله ـ جلّ وعلا ـ، وهذا يستحق الإكرام.

المسألة الثانية عشر: الواجب على المؤمنين أن يسعوا في تقوية وزيادة إيمانهم امتثالاً لأوامر الله ـ جلّ وعلا ـ واجتناباً لنواهيه وطلباً لمرضاة الله ـ جلّ وعلا ـ، وأن يبذلوا أنفسهم في أنواع الجهاد، وأن لا يلتفت العبد خلال ذلك إلى حصول الكرامة؛ بل بما هو دونها من الرؤى، والكرامات نؤمن بها لمجيئها في النصوص، لكن لا يتطلبها العبد ويبحث عنها وتكون هماً له. لأنه قد يكون الأكمل في حقه أن يبتلى، ومن الناس من تعلق قلبه بالكرامات والرؤى والقصص فأثرت على إيمانه سلباً وإيجاباً. وكما جاء عن بعض السلف: الله يأمرك بالاستقامة وأنت تريد الكرامة.



❖ **[ونؤمن بأشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى ابن مريم ـ عليه السلام ـ من السماء، ونؤمن بطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الأرض من موضعها].**

يريد ـ رحمه الله تعالىٰ ـ أن ما جاء في القرآن والسنة من ذكر أمور غيبية تكون قريباً من الساعة، أو تكون من أشراطها فإنها داخلة في الإيمان بأركان الإيمان، ودخولها في الأركان من جهتين: الأولى: أنها غيب، والإيمان كله إيمان بالغيب الذي أخبر به الله ـ جلّ وعلا ـ أو أخبر به نبيه ﷺ. الثانية: أن من أركان الإيمان: الإيمان باليوم الآخر، وأشراط الساعة مقدمات لليوم الآخر، فالإيمان بها واجب إذا بلغ المسلم الخبر في ذلك. ويريد ـ رحمه الله ـ بهذه الجملة مخالفة عدداً من الطوائف الضالة الذين لا يؤمنون بما خالف عقولهم. وهذه الجملة تحتها مسائل:

المسألة الأولى: الاشراط جمع شرط، والشرط هو العلامة التي تفرق الشيء وتميزه عن غيره، وأشراط الساعة: الآيات والعلامات التي تدل على قرب قيام الساعة، إما دنواً فتكون أشراط كبرى، وإما دلالة على القرب فتكون من جملة الأشراط الصغرى. قال تعالىٰ: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨] وأفادت الآية فائدتين: الأولى: أن الساعة لها أشراط وعلامات. الثانية: إن من أشراط الساعة ما قد وقع في وقت تنزُّل القرآن على نبينا محمد ﷺ، وهذا يعني أن من الأشراط ما يكون بعيداً عن وقوع الساعة.

المسألة الثانية: أشراط الساعة قسمها العلماء إلى قسمين: أشراط كبرى، وأشراط صغرى، والأشراط الصغرى: ما دل الدليل على أنه من علامات قرب الساعة، وليس من العشر آيات التي جاءت في الحديث أنها تكون بين يدي الساعة. ومن أهل العلم من قسم الأشراط إلى صغرى ووسطى وكبرى، ولكن ليس ثمة ما يدل على وجود الوسطى. والتقسيم الأول هو المعتمد.

المسألة الثالثة: الأشراط الصغرى كثيرة ومتنوعة، ولا يدل كون

الحدث من أشراط الساعة على مدحه أو ذمه إلا بدليل آخر أو بحقيقة الأمر. فمن الأشراط ما حدث كبعثة النبي ﷺ وفتح بيت المقدس وانشقاق القمر. ومن علامات الساعة ما حدث بعيداً عن عهده ﷺ كالنار التي خرجت من المدينة في القرن السابع الهجري. والعلم بأشراط الساعة من العلم النافع الذي يدل على صدق النبي ﷺ فيقوى اليقين بذلك.

المسألة الرابعة: الأشراط الكبرى: العلامات والآيات التي تكون قريبة من الساعة بحيث إذا حدثت فإن يوم القيامة قريب جداً جداً. وسميت كبرى لأنها آيات عظيمة، لم يكن في حسبان أحد حدوثها ولم يكن لها دليل قبلها أو لها ما يشابهها. والأشراط الكبرى عشر كما جاءت في الأحاديث، وقد جاءت في أحاديث غير مرتبة، والطحاوي ذكر أربعة فقط، وهذه الأشراط العشرة هي ـ مرتبة على حدوثها ـ: خروج الدجال، ثم نزول عيسى بن مريم ـ عليه السلام ـ، ثم خروج يأجوج ومأجوج ثم ثلاثة خسوف: بالمشرق، وبالمغرب، وبجزيرة العرب، ثم طلوع الشمس من مغربها ثم خروج الدابة على الناس ضحى ثم الدخان ثم خروج النار التي تحشر الناس إلى أرض المحشر. فالدجال هو الآية الكبرى الأولى: وقد جاءت نصوص كثيرة بخروجه، وأنه سيخرج من محبس هو فيه، إذا أذن الله بخروجه، وهو بشر لكنه أعور العين كأن عينه عنبة طافية أو طافئة، مكتوب بين عينيه (ك ف ر) يقرأها كل مؤمن. يعطيه الله ـ جلّ وعلا ـ من القدرة ما تحار معه الألباب، وتستمر فتنته أربعين. وفتنته أعظم فتنة حدثت في الأرض. وما من نبي إلا وحذر أمته فتنة المسيح الدجال، لهذا كان من المتأكدات على المؤمن في كل صلاة قبل السلام أن يستعيذ بالله من أربع، ومنها فتنة المسيح الدجال. ومما ينبغي التنبيه عليه أن المسيح الدجال لم يكن حياً في عهده ﷺ، والأحاديث التي جاء فيها أنه حي، كلها لا تدل على أنه كان في زمن النبي ﷺ. وخروج الدجال يكون بعد ظهور المهدي، والمهدي ليس من أشراط الساعة الكبرى، وإنما يكون قريباً من خروج الدجال، وسمي المهدي مهدياً؛ لأن الله ـ جلّ وعلا ـ يهديه ويصلحه في ليلة ـ أي يصلحه لأمر الولاية وإمارة الناس ـ وهو من ذرية الحسن بن علي ـ

رضي الله عنهما ـ، واسمه كاسم نبينا ﷺ محمد بن عبدالله، والأحاديث في ذكره تبلغ حد التواتر. وتكثر الخيرات في وقته فيخرج الدجال وتعظم فتنته، ثم ينزل عيسى ـ عليه السلام ـ وهو حي الآن، ينزل من السماء في دمشق عند المنارة البيضاء، فيدرك الدجال في باب لد فيقتله، ويفيض المال في عهده ـ عليه السلام ـ ويكسر الصليب ويقتل الخنزير، ويؤمن به أهل الكتاب. ويخرج في عهده يأجوج ومأجوج قال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ يَأۡجُوجُ وَمَأۡجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الأنبياء: ٩٦]، ﴿إِنَّ يَأۡجُوجَ وَمَأۡجُوجَ مُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الكهف: ٩٤] فدلت الآيتان: أن يأجوج ومأجوج موجودان اليوم، فهما شعبان كبيران يعظم أمرهما عند قيام الساعة، وأنهم يأتون من كل حدب والحدب: الجهة، وينسلون وهو السير ليلاً. ثم يدعو عليهم عيسى ـ عليه السلام ـ فيموتون، ثم تنتن الأرض بجيفهم، فيأمر الله ـ جل جلاله ـ بحملهم إلى البحر. ويمكث عيسى ـ عليه السلام ـ في الأرض ما شاء الله له أن يمكث ثم يموت ويصلى عليه. والرابع والخامس والسادس من الآيات: ثلاثة خسوف، وهي خسوف عظيمة لم يسبق أن حدث مثلها. وطلوع الشمس من مغربها: جاء ذكره في القرآن وكذلك في السنة الصحيحة، قال تعالىٰ: ﴿يَوۡمَ يَأۡتِي بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفۡسًا إِيمَٰنُهَا لَمۡ تَكُنۡ ءَامَنَتۡ مِن قَبۡلُ أَوۡ كَسَبَتۡ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيۡرٗاۗ﴾ [الأنعام: ١٥٨] والتوبة لا تزال مقبولة من العبد ما لم تطلع الشمس من مغربها. وهي آية غير مألوفة، ولهذا إذا طلعت فإن الناس يؤمنون لكن لا تنفع نفس إيمانها، ثم تخرج الدابة وهي حيوان عظيم الخلقة، يعطيه الله ـ جلّ وعلا ـ القدرة على وسم الناس، قال تعالىٰ: ﴿۞ وَإِذَا وَقَعَ ٱلۡقَوۡلُ عَلَيۡهِمۡ أَخۡرَجۡنَا لَهُمۡ دَآبَّةٗ مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ تُكَلِّمُهُمۡ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [النمل: ٨٢]، فتسم الناس هذا مؤمن وهذا كافر. ثم تأتي ريح ـ وهي ليست من الآيات الكبرى ـ يرسلها الله ـ جلّ وعلا ـ خفيفة في ليلة فتقبض أرواح أهل الإيمان، فيبقى أهل الكفر والنفاق والشرك يتهارجون كتهارج الحمر، فلا يقال في الأرض الله الله: يعني لا يقال اتق الله أو اذكر الله اذكر الله. ثم يكون الدخان، والدخان حصل مرة ولكنه ليس بالآية العظيمة كالدخان الذي

يحصل قرب قيام الساعة ويشتد معه الخطب والأمر وآخر الآيات نار تخرج من جنوب جزيرة العرب من قعر عدن ثم تنتشر في الأرض فتحيط بالناس تحشرهم إلى أرض المحشر، تبيت معهم وتقيل معهم، ثم بعد ذلك يحصل النفخ في الصور النفخة الأولى: نفخة الفزع، ثم يكون أربعون، ثم بعد ذلك تكون نفخة ثم بعد ذلك أربعون فتكون نفخة البعث، أعاننا الله ـ جلّ وعلا ـ على كربات يوم القيامة.

المسألة الخامسة: المؤلفات في أشراط الساعة كثيرة جداً، وهي ما بين مصيب مدقق، وما بين متساهل وينبغي لطالب العلم أن يتحرز في هذا الأمر، وذلك لأن أشراط الساعة أمر غيبي، فيجب أن يسلم لها إذا صح الدليل، ولا يتعرض لها بما ينفي حقيقتها لا مجازاً ولا تأويلاً، فالواجب الإيمان بها على ظاهرها لأن فيه تصديق النبي ﷺ فيما أخبر من أمور الغيب.

المسألة السادسة: إذا نزل عيسى ـ عليه السلام ـ فإنه ينزل تابعاً لشريعة محمد ﷺ؛ لأنه ببعثة محمد ﷺ وجب على من كان حياً أن يؤمن به، فيكون ـ عليه السلام ـ حاكماً بكتاب الله ـ جلّ وعلا ـ وبسنة رسوله ﷺ.

المسألة السابعة: ربما حلا لبعض الناس أن ينزل أشراط الساعة على الواقع الذي يعيش فيه دون تحقيق في انطباقها على ما ذكر. وهذا مما لا يتجاسر عليه العلماء، بل يتحرون فيه أتم التحري. والواجب أن يحذر المرء من تطبيق بعض الأحاديث على الواقع وخاصة في الأزمنة التي تعظم فيها الفتن والأزمات. ومقصود أهل السنة من إيراد أشراط الساعة: أن فيها دلالات على نبوة الرسول ﷺ، وليبتلي الناس في الإيمان بها. كما أخبر بذلك النبي ﷺ.



❖ **[ولا نصدق كاهناً ولا عرافاً، ولا من يدعي شيئاً يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة].**

هذه الجملة في عقيدته يريد بها تقرير أصل من أصول أهل السنة والجماعة وهو أنهم لا يصدقون من يدعي شيئاً من علم الغيب، أو يدعي حالاً مخالفة لما دل عليه القرآن والسنة. وسبب إيرادها في العقيدة: أن زمنه كثر فيه من ينتسب إلى الأولياء ويكون له أحوال شيطانية وربما ادعى بعضهم علم الغيب، ونذكر تحت هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: الله ـ جل جلاله ـ هو المختص بعلم الغيب فلا يعلم أحد الغيب، بل الله ـ جلّ وعلا ـ هو الواحد الأحد وهو العالم بغيب السمٰوات والأرض وما فيهن ومن فيهن، قال تعالىٰ: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ [النمل: ٦٥] ومن ادعى شيئاً من علم الغيب فإنما هو من الشياطين أو من إخوانهم. وكانت الكهانة والعرافة من الأمور الشائعة في الجاهلية، وسبب ادعاء علم الغيب في الناس من قبيل الكهان والعرافين والمنجمين، أن الشياطين تمدهم بالمعلومات الصادقة والكاذبة فيكذب معها الكاهن مائة كذبة أو أكثر .والله ـ جلّ وعلا ـ إذا أوحى بالأمر في السماء وأمر ملائكته سمعت الشياطين بعض ما يوحيه الله لملائكته، ولأجل هذا ملئت السماء بالشهب وحرست بالنجوم.

المسألة الثانية: الكاهن: من يقضي ويخبر بالمغيبات مستعيناً بالشياطين. والعراف: الذي يخبر عما خفي مما حدث وغاب عن الناس مستعيناً بالشياطين.

المسألة الثالثة: دلت الأدلة في السنة على أن تصديق الكاهن أو العراف، أنه كفر، وأن إتيان الكهنة والعرافين فيه إثم كبير، قال ﷺ: «**من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين يوماً**»[1]، وقال ﷺ:

---

(١) مسلم (٢٢٣٠).

«**من أتى كاهناً فصدقه فقد كفر بما أنزل على محمد**»[1]، فدلت على أن إتيان الكاهن أو العراف منهي عنه، ورتب عليه عدم قبول الصلاة أربعين يوماً. وعدم القبول أنه لا يثاب عليها ويجب عليه أداءها ويسقط عنه إعادتها. وأما الكاهن والعراف فإذا استعانوا بالشياطين فإن هذا كفر ويجب استتابتهم فإن تابوا وإلا قتلوا على تفصيل مر في حكم الزنديق وأمثاله. أما السائل المصدق فقد قال ﷺ: «**فقد كفر بما أنزل على محمد**» وهل الكفر هنا كفر أكبر أم كفر دون كفر؟ من أهل العلم من قال: هو كفر أكبر أخذاً بظاهر قوله: «**فقد كفر**». ومن العلماء من يقول: هو كفر دون كفر، وهذا أظهر من حيث الدليل لأمرين: الأول: جاء في إحدى الروايات: «**من أتى كاهناً أو عرافاً فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين ليلة**»[2] فرتب عدم قبول الصلاة على السؤال والتصديق معاً، ولو كان السائل الذي صدق كافراً فإنه لا تقبل له صلاة حتى يتوب دون تحديد بمدة معينة. الثاني: الناس يصدقون الكاهن والعراف لا على اعتبار أنهم يدعون علم الغيب، ولكن يقولون هذا من استراق الشياطين السمع، فيكون لهم شبهة فيما يصدقون به، وهذه الشبهة تمنع من أن يعتقدا فيهم أنهم يعلمون الغيب مطلقاً. ومع هذا يجب التعزير البليغ والردع حتى ينتهى عما سماه النبي ﷺ كفراً.

استراق السمع له ثلاثة أزمنة: الأول: ما كان قبل البعثة، وكان كثيراً لحكمة لله ـ جلّ وعلا ـ في ذلك. الثاني: بعد البعثة، فإن الله ـ جلّ وعلا ـ ملأ السماء حرساً شديداً وشهبا، الثالث: ما بعد عهد النبي ﷺ، فظاهر الأدلة يدل على أنه لم تخلو السماء أيضاً من الشهب والحراسة لئلا يدعي أحد النبوة وتكثر الشبهة معه. وعلى هذا، فادعاء علم الغيب كفر لتهجمه على ما يختص الله ـ جلّ وعلا ـ به أو لأنه لا يدعى علم الغيب إلا من يستعين بالجن ويتقرب إليهم.

المسألة الخامسة: الكهانة والعرافة متنوعة الصور كالضرب بالحصى

---

(١) أحمد (٤٠٨/٢)، وأبو داود (٣٩٠٤).

(٢) سبق تخريجه.

والخط، والخط يدعون دجلاً وكذباً أنه من علم الله لبعض أنبيائه ويوردون قول النبي ﷺ لما سئل عن الخط قال: **«كان نبي يخط، فمن وافق خطه فذاك»**(١) فأصل الخط كان آية لنبي فلا يمكن لأحد أن يدركها، ثم قال: فمن وافق خطه فذاك، وهذا لا يمكن لأحد أن يدركه، فلا يمكن لعراف أو كاهن أن يقول هذا خط النبي. ومن الصور الحديثة التنويم المغناطيسي، وقد أفتت اللجنة الدائمة للإفتاء أنه ضرب من ضروب الكهانة، فيجب على المسلمين أن ينكروه أشد الإنكار وأن لا يتساهلوا فيه، وما يأخذه المتكهن حرام لقوله ﷺ: **«حلوان الكاهن خبيث»**(٢).

المسألة السادسة: الاستعانة بالجن حرام سواء كانوا مسلمين أم كفرة لعدة أدلة:

الأول: أن استمتاع الإنسي بالجني محرم في نصوص الكتاب والسنة، ولم يرد دليل على الاستثناء.

الثاني: أن الجن كانت لهم قُدَر، وقد أسلم منهم في وقت النبي ﷺ، وقد مضى زمن النبوة بأجمعه ولم يستعن النبي ﷺ ولا أصحابه من بعده، وهذا أعظم وأبلغ مما يستدل به على أن هذا الأمر من البدع.

الثالث: أن فتح باب الاستعانة بالجن فتح لباب الشرك بالله ـ جلّ وعلا ـ فيجب سده سداً لذرائع الشرك.

قال: «ولا من يدعي شيئاً يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة» وهنا مسائل:

المسألة الأولى: مخالفة الكتاب والسنة والإجماع مذمومة وضلال، وقد تصل بصاحبها إلى الكفر في باب الاعتقاد أو العمليات أو السلوك، والواقع يدل على أن طائفة ممن ادعوا الصلاح والسلوك والزهد والعبادة ادعوا أشياء تحصل لهم إما بالإلهام أو بخبر الغيب أو بأحوال لم يدل عليها

---

(١) مسلم (٥٣٧) وغيره.

(٢) البخاري (٢٢٣٧)، ومسلم (١٥٦٨).

الكتاب والسنة وأجمعت الأمة على خلافها، وهذا كثر فيمن يدعون التصوف ممن كانوا في زمن الطحاوي وما قبله. وكما أننا لا نصدق الكهنة والعرافين بادعاء ما ادعوه، فكذلك لا نصدق من يدعي شيئاً يخالف الكتاب والسنة والإجماع ممن ظاهره الصلاح ويدعي أحوالاً أو علماً بالغيب.

المسألة الثانية: الذين عدوا من الأولياء والزهاد فئات: منهم الغلاة الذين زعموا أنهم يوحى إليهم، ومنهم من دونهم ممن يزعم الإلهام والإخبار بالغيب، ومنهم من دونهم ممن يزعم أنه على قدرة في تغييرالأحوال والعلم بما في الضمائر وأنهم يحدثون بما أحدثه الناس بعدهم. ولا شك أن طريقة السلف في الزهد والعبادة هي التي أجمعت عليها الأمة من أنهم يتعبدون ويتزهدون ويرجون الله ـ جلّ وعلا ـ ولا يدعون شيئاً من الأحوال الشيطانية.



❖ **[ونرى الجماعة حقاً وصواباً، والفرقة زيغاً وعذاباً].**

يريد الطحاوي ـ رحمه الله ـ بهذه الجملة من هذه العقيدة النافعة، أن أهل السنة والجماعة يرون الجماعة حقاً أحقه الله ـ جلّ وعلا ـ ورسوله ﷺ، وأنهم يرون الجماعة صواباً في الالتزام بها وفي التمسك بها، وأنهم يرون الفرقة بأنواعها زيغاً عن الصراط وعذاباً تعاقب به الأمة. وسبب إيراد هذه الجملة في العقائد أمران: الأول: أن أعظم ما حصل به الزيغ والضلال والضعف في الأمة كان من جراء ترك الجماعة. الثاني: أن الفرق الضالة رأت الفرقة خيراً وطلبتها، ورأت الجماعة ضعفاً فنبذتها، ومخالفتهم سمة الفرقة الناجية. إذا تبين ذلك فهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: كلمة «نرى» في هذا الموطن يراد بها الاعتقاد، يعني ونعتقد، لا لأجل أن المسألة اجتهادية، فكلمة نرى في كتب أهل السنة في كتب العقائد إذا جاءت بصيغة الجمع فإنه يراد بها ما قرره أئمة أهل السنة والجماعة في عقائدهم دون خلاف بينهم.

المسألة الثانية: الجماعة جاء ذكرها في عدة أحاديث كقوله ﷺ: «**الجماعة رحمة والفرقة عذاب**»[1]، وكقوله: «**إن اليهود افترقت على إحدى وسبعين فرقة وإن النصارى افترقت على ثنتين وسبعين فرقة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة**»، قالوا: من هي يا رسول الله، قال: «**هي الجماعة**»، وفي رواية: «**هي ما كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي**»[2]، وجاءت في القرآن معنى في قوله ـ جلّ وعلا ـ: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]. والجماعة نوعان: جماعة في الدين، وجماعة في الأبدان والدنيا. والجماعة في الدين وهي الأساس، فإن الله ـ جلّ وعلا ـ أرسل الرسل لأجل أن يجتمع الناس في دينهم وهو التوحيد وهو أعظم الأمور. وأما جماعة الأبدان بملازمة طاعة من ولاه الله ـ جلّ وعلا ـ الأمر، والسمع والطاعة في غير معصية الله ـ جلّ

---

(١) أحمد والبيهقي في شعب الإيمان (٩١١٩).

(٢) سبق تخريجه.

وعلا ـ، وهذا النوع وسيلة لتحقيق النوع الأول. والتفريط في النوع الأول أو في بعضه يعاقب الله ـ جلّ وعلا ـ به بالفرقة. والتفريط في النوع الثاني ينتج التفريط في الأول أو بعضه. فما من فرقة في الأبدان إلا وأحدثت من الفرقة في الأديان ما لا يدخل في الحسبان.

المسألة الثالثة: جماعة الدين حصل فيها الافتراق قبل جماعة الأبدان، حينما نشأت الخوارج وآل بهم الأمر إلى قتل الخليفة عثمان رضي الله عنه. ثم بعد ذلك وقعت الفرقة واختلت الجماعة. فمن يدعو إلى تحقيق التوحيد ونبذ الشرك ووسائله والبدع وإحلال الحلال وتحريم الحرام، هو في الحقيقة يدعو إلى الاجتماع في الأبدان، لأنه إذا اجتمع الناس في دينهم آل الأمر إلى اجتماعهم في أبدانهم. والراسخون في العلم دعوا إلى الاجتماع في الدين وتحقيق ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونشر العلم الشرعي والدعوة إليه، وأداء النصيحة بطرقها الشرعية، ولم يروا ذلك مخالفاً لما أوجب الله ـ جلّ وعلا ـ عن الاجتماع في الأبدان والدنيا. فوازنوا بين الأمور بحكمة وحنكة وجعلوا لكل مقام مقال، فمقام الأمن له مقاله ومقام الخوف له مقاله، وهكذا في مقام الاستقرار ومقام الفتن. وما ضلت الخوارج والمعتزلة إلا بالتفريط في هذين الأصلين.

المسألة الرابعة: قوله: (ونرى الجماعة حقاً وصواباً) معنى حقاً: أنه ثابت وواجب، وقد علمنا بدلالة النصوص وجوب الجماعة، وصواباً: يعني أن من سلك غير طريقها فهو على غير السبيل.

قال بعدها: «والفرقة زيغاً وعذاباً» وهنا أيضاً مسائل:

المسألة الأولى: كما أن الجماعة نوعان، فكذلك الفرقة، ففرقة في الدين، وفرقة في الأبدان.

المسألة الثانية: الفرقة في الدين التي حصلت في الأمة على مراتب. أعظمها مخالفة أصل الدين بحدوث البدع الشركية الكفرية، كإنكار صفات الله ـ جلّ وعلا ـ وكعبادة غير الله ودعاء الأموات والاستغاثة بهم. ويليها الافتراق البدعي غير الكفري الذي حصل من الخوارج والمرجئة

والقدرية ومن نحى نحوهم. وهاتان المرتبتان مذمومتان. والمرتبة الثالثة للافتراق: الافتراق في المسائل العملية كأحكام الطهارة والبيوع وغيرها، والاختلاف في هذه المسائل مذموم من حيث الأصل، وإن كان الذي قال قولاً باجتهاده معذور ويؤجر، والاختلاف في المسائل الفقهية الذي وقع بين الصحابة والأئمة، اختلاف لأصحابه فيه إما أجر للمخطئ أو أجران للمصيب. وأما من قال قولاً ليس فيه بمتحر للحق وإنما هو نتيجة عن هوى وشهوة، فهذا يأثم ولا يؤجر.

المسألة الثالثة: إذا اختلف العلماء في الفقهيات فالواجب أن لا يكون معه افتراق أبدان ولا افتراق قلوب. لأن هذا الخلاف ابتلاء من الله ـ جلّ وعلا ـ للناس. فينظر أن للمجتهد أجران إذا أصاب وأجر إذا أخطأ، وأن من وثق في إمام فاتبعه ولم يستبن له الحق أنه معذور في اتباعه له. وأن الله ـ جلّ وعلا ـ إذا أراد بقوم عقوبة، فإنه يجعل هذا الخلاف سبباً للتفريط في جماعة الأبدان، والواجب أن ينصر الحق وأن يعذر من خالف في الفقهيات لاجتهاد فأخطأ، ولا يتابع على غلطه. والخلاف على نوعين: خلاف قوي، وخلاف ضعيف. وضابط الخلاف القوي: ما كان الخلاف فيه في فهم الدليل ولا مرجح. وضابط الخلاف الضعيف: ما كان الخلاف فيه بمخالفة الدليل أو بالغلط في فهم الدليل. والخلاف القوي لا إنكار فيه، وأما الخلاف الضعيف فإن فيه الإنكار، وقول العلماء: لا إنكار في مسائل الخلاف يعنون به القوي، وكذلك لا إنكار في مسائل الاجتهاد.



❖ **[ودين الله في الأرض والسماء واحد، وهو دين الإسلام قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] وقال تعالىٰ: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]].**

هذه الجملة من كلامه ـ رحمه الله ـ يقرر بها أن دين الله ـ جل جلاله ـ وهو ما يدان الله به ويتقرب إليه به طاعة تحقيقاً للغرض من الخلق ـ هو الإسلام. فهو الذي تعبدت به الملائكة في السماء، وهو الذي تعبد به الحجر والشجر بمقتضى الخلقة لا بمقتضى الاختيار، وهو الذي لا يرضى الله ـ جلّ وعلا ـ أن يتعبد به من أعطاه الاختيار إلا به.

وهذه الجملة يريد بها أن الإسلام الذي اجتمعت عليه الرسل وهو الدين الذي في السماء وهو الدين الذي في الأرض وهو العقائد الخبرية دون الأوامر النواهي. فملة كل رسول هو الإسلام الذي أذن الله به ورضيه. وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: الإسلام ينقسم إلى قسمين، وهو الإسلام العام، والإسلام الخاص، وكلام المؤلف هنا يعني به الإسلام العام، وهو الاستسلام لله ـ جلّ وعلا ـ بالتوحيد والانقياد بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله. وهو الذي اجتمعت عليه الرسل من أولهم إلى آخرهم. والنوع الثاني: الإسلام الخاص وهو شريعة محمد ﷺ وهو الذي جاء تفسيره في قوله ﷺ: «**بني الإسلام على خمس**... الحديث»[1]، وهو الذي جاء في جوابه ﷺ لجبريل ـ عليه السلام ـ فالمراتب الثلاث يشملها الإسلام.

المسألة الثانية: من عبر عن اليهودية والنصرانية والإسلام بأنها أديان سماوية فقد غلط على العقيدة والشريعة؛ لأن الدين واحد: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] فليس ثمة إلا دين سماوي واحد وهو الإسلام. أما النصرانية فهي شريعة عيسى ـ عليه السلام ـ واليهودية شريعة موسى ـ عليه السلام ـ.

---

(١) البخاري (٨)، ومسلم (١٦).

المسألة الثالثة: الدين أصل اشتقاقه في اللغة من دان يدين: إذا التزم أو ألزم بما يكون ملازماً له ومعتاداً في شأنه، وقوله هنا: دين الله، هذه الإضافة إلى الرب - جلّ وعلا - هي إضافة إلى الآمر بها، وليست إضافة إلى الفاعل، والدين والشريعة والعقيدة بينهما عموم وخصوص فهي تشترك في أشياء وتختلف في أشياء، ويمكن أن يعبر عن كل واحد بالآخر.

المسألة الرابعة: الإسلام - من حيث الاستسلام - ينقسم إلى: إسلام الوجه والعمل والقلب. وإسلام الوجه: أن لا يتوجه إلى غير الله - جلّ وعلا - في عباداته، قال تعالىٰ: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [البقرة: ١١٢] وإسلام العمل: أن يكون العمل مستسلماً فيه لله متخلصاً فيه من الهوى. وإسلام القلب: وهو الأصل، أن يخلص في قوله وعمله وكل أعمال قلبه. وكما أن أهل الإيمان متفاوتوا المراتب، كذلك أهل الإسلام في الإسلام متفاوتوا المراتب؛ لأن الإسلام الذي هو الاستسلام يقبل التفاوت والزيادة والنقص.

قال - رحمه الله - بعدها: «وهو بين الغلو والتقصير، وبين التشبيه والتعطيل، وبين الجبر والقدر، وبين الأمن واليأس». هذه أربعة ألفاظ متقابلة نص عليها - رحمه الله - لأجل أن الفرق الضالة نحت إلى إحدى الصفات الثمانية التي ذكرها. وقوله: «وهو بين» يعني أن الإسلام لا يرتضي هذه الصفات، فدين الله الحق ليس مع الغلو ولا التقصير ولا التشبيه وليس مع التعطيل أو الجبر أو القدر أو الأمن أو اليأس. فيريد أن أهل السنة والجماعة اتباع السلف الصالح أخذوا بالوسطية في جل المسائل. وهذه الجملة يدخل فيها كل أفراد العقيدة ومسائلها التي مرت معنا. فالاعتقاد الحق وسط في باب الصفات وفي باب الإيمان والقدر وباب الأسماء والأحكام وفي كل مسائل العقيدة والعمل. ونعرض لبعض المسائل:

المسألة الأولى: الغلو والتقصير قد يعبر عنه بالغلو والجفاء، والغلو لفظ جاء في النصوص، قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى

﴿دِينِكُمْ﴾ [النساء: ١٧١] وقال ﷺ: «**إياكم والغلو**»[1]، ومعنى الغلو: الزيادة عما أذن به شرعاً في السلوك أو في التعبد أو في الاعتقاد. وأما التقصير فهو ترك ما أمر به العبد بأن يقصر ويجفو ويتبع الشهوات. فالخوارج غلو فكفروا الصحابة وتشددوا في العبادات، وقابلهم فريق التقصير وهم أهل الشهوات والكبائر والتساهل في أمور العبادات. والتشبيه: أن يشبه الله ـ جلّ وعلا ـ بخلقه أو يشبه الخلق بالله ـ جلّ وعلا ـ في الكيفية أو في تمام معنى بعض الصفة، والمشبهة: هم الذين جعلوا صفات الله ـ جلّ وعلا ـ مشبهة لصفات خلقه إما جميع الصفات كحال أهل التجسيم أو بعض الصفات وأما التعطيل فهو مأخوذ من الإخلاء، والتعطيل: أن يخلي الله ـ جلّ وعلا ـ من صفاته. فنفاة الصفات معطلة، وكل من نفى صفة أو أكثر فله نصيب من التعطيل بقدر ما نفى. والجبر والقدر وكلاهما مذموم، فالجبرية صنفان وكذلك القدرية صنفان، ودين الله وسط بينهما. والأمن من مكر الله واليأس من روح الله ـ جلّ وعلا ـ فالواجب على الموحِّد أن يسير خائفاً راجياً، فلا يأمن بحيث لا يكون مع خوف ألبتة ولا ييأس بحيث لا يكون معه رجاء ألبتة. والمرء في حالة الصحة يغلب جانب الخوف من الله على الرجاء وفي حالة المرض يغلب جانب الرجاء على الخوف، وفي حالة قرب الوفاة يسوي بين الجانبين.

قال ـ رحمه الله ـ بعدها: «فهذا ديننا واعتقادنا ظاهراً وباطناً ونحن برآء إلى الله من كل من خالف الذي ذكرناه وبيّناه». يريد بذلك أن جميع ما ذكره في عقيدة المباركة أنه دينه واعتقاده ظاهراً وباطناً فلا ينافق فيه، ولا يخفي شيئاً ويظهر شيئاً آخر؛ لأن الاعتقاد الأصل أن يعلنه الإنسان، إلا في حالة الفتنة وعدم استطاعة الثبات على البلاء. قال متبرئاً من كل من خالف طريقة أهل الحديث والسنة والجماعة: ونحن برآء إلى الله من كل من خالف الذي ذكرناه وبيناه. وقد تقدم معنا أنه غلط ـ رحمه الله ـ في مسائل محدودة تابع فيها قول أبي حنيفة في الإيمان، لكن في الجملة كلامه موافق لكلام أهل

---

(١) أحمد وابن حبان (٣٨٧١).

الحديث. ونحن نتبرأ إلى الله من كل من خالف الكتاب والسنة سواء علمنا أو لم نعلم، فندين إجمالاً بما أمرنا الله ـ جلّ وعلا ـ به بالتصديق بالأخبار وباعتقاد وجوب الأوامر والانتهاء عن النواهي.



❖ **[ونسأل الله تعالىٰ أن يثبتنا على الإيمان ويختم لنا به ويعصمنا من الأهواء المختلفة والآراء المتفرقة، والمذاهب الردية، مثل المشبهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية وغيرهم من الذين خالفوا السنة والجماعة وخالفوا الضلالة ونحن منهم براء وهم عندنا ضلال وأردياء. وبالله العصمة والتوفيق].**

هذه هي الجمل الأخيرة من هذه العقيدة المباركة، حيث بين فيها أصل الاعتقاد في الله ـ جلّ وعلا ـ وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وما يتصل بذلك من الكلام في الصحابة والإيمان، وهذه المسائل التي ذكرها حق، ويقرها عامة الأئمة ـ إلا فيما استثني مما وافق فيه أبا حنيفة في بعض مسائل الإيمان وبعض الألفاظ التي تجنبها أولى. ولا شك أن أبواب الاعتقاد متعلقة بالقلب، والقلب سريع التقلب، وأكثر شيء يتقلب فيه القلب، قول القلب وعمله واعتقاده، لأنها مبناها على العلم، والعلم ينسى ويذهب فكلما ترك شيئاً من العلم كلما أثر ذلك على القلب سلباً. لهذا ما زال الأئمة والنصحة للمسلمين يوصون بالاهتمام بالتوحيد والعقيدة. وقد أحسن العلامة أبو جعفر الطحاوي ـ رحمه الله ـ حين دعا بهذا الدعاء في خاتمة هذه الرسالة فقال: «نسأل الله تعالىٰ أن يثبتنا على الإيمان. . .». وهذا يبين مقام هذا السؤال عند العلماء الربانيين، الذي تضمن سؤال الثبات على الإيمان الذي قد يسلب كله أو بعضه، وتضمن سؤال العصمة من الأهواء الردية، فلهذا كان من الواجب على العبد ـ وجوب وسائل ـ أن يحرص على العلم النافع بالعقيدة الصحيحة والتوحيد بدلائله وثم لا بدَّ من استغاثته بالله ولجوئه إلى مولاه بأن لا يزيغ قلبه بعد إذ هداه وأن يثبته على إيمانه وهداه. وهذه الجملة فيها مسائل:

المسألة الأولى: عظم شأن الدعاء وخاصة إذا ذكرت المذاهب الردية، فالواجب على المسلم أن لا يأمن ويحذر الفتنة ويعمل بأسباب الحذر وأن يلجأ دوماً إلى الله ـ جلّ وعلا ـ.

المسألة الثانية: الثبات على الإيمان نوعان: ثبات على أصل الإيمان، وثبات على كماله. والعبد محتاج إلى كليهما.

المسألة الثالثة: الخاتمة من أعظم وسائل النجاة إذا أحسنها الله ـ جلّ وعلا ـ، فمن حسنت خاتمته فهو إلى الجنة إن شاء الله. والواجب أن يحذر العبد من سوء الخاتمة وأن يستعد لها بإصلاح قلبه وعمله وأن يكثر من الاستغفار.

المسألة الرابعة: العصمة كلمة لم يكن لها استعمال شائع عند السلف، لهذا تحتاج إلى تفصيل. وسبب ذلك أن العصمة معناها: أن يعصم من الذنب، والذنب قد يكون في العقيدة فيكون بدعة، وقد يكون في العبادة فيكون تقصيراً أو زيادة. ولا أحد ينزه بعد رسول الله ﷺ عن جنس الذنب، والعصمة توهب، فإذا كانت بمعنى عدم الوقوع في الذنوب المخلة فهي إنما وهبها الله ـ جلّ وعلا ـ لرسوله ﷺ. أما الأمة فلم توهب هذا النوع وهو أن يعصم مطلقاً من كل ذنب. والعصمة الكاملة هي للنبي ﷺ والذنوب نوعان: ذنوب اعتقاد وهي ليست موجودة في الصحابة رضوان الله عليهم لهذا يصح أن تقول: عصم الله الصحابة من الخلل في العقيدة، وذنوب عمل فهذه لم يعصم الصحابة منها. ومعنى سؤال الطحاوي العصمة هنا: أن يلزم طريقة السلف الصالح الذين عصموا من سلوك الأهواء والآراء المتفرقة.

المسألة الخامسة: مثل بعد ذلك بأمثلة للأهواء والآراء والمذاهب. فالمشبهة: فقد ظهرت فرق شبهت الله ـ جلّ وعلا ـ في الصفات بخلقه، فيقولون: وجه الله كوجه الإنسان أو يده كيد البشر . . . الخ، ويقولون: إن مقتضى النص المشابهة. والمعتزلة أتباع عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء اللذان كانا من تلامذة الحسن البصري فاعتزلاه فسموا معتزلة. وبنوا مذهبهم على أصول خمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعلوا الدليل عليها العقل والنقل تابع له. وأما الجهمية: فينسبون إلى جهم بن صفوان الترمذي وكان يكثر المناظرة. فناظر طائفة الدُهرية يقال لهم: السمنية فآل به الأمر إلى إنكار الصفات ويثبتون صفة الوجود المطلق بشرط الإطلاق. وأما الجبرية فهم منسوبون إلى القول بالجبر: وهو أن الله أجبر الإنسان المكلف على أفعاله، وهم ـ كما سبق ـ جبرية غلاة وجبرية متوسطة أو غير غلاة. والقدرية ينسبون

إلى القدر لا لإثباته ولكن لنفيه وهم أقسام مرت معنا. وهناك فرق كثيرة لم يذكرها كالرافضة وغلاة المتصوفة والمرجئة الغلاة وغيرهم.

المسألة السادسة: في قوله: (من الذين خالفوا السنة والجماعة. . .). وهذا مما يؤكد أن قصده بالثبات على الإيمان والعصمة من الأهواء، هو موافقة الجماعة الأولى الذين آمنوا بكل ما أنزل على نبينا محمد ﷺ. ومخالفة السنة قد تكون كبيرة وتصل إلى الكفر، وقد تكون أقل من ذلك فتوصل إلى البدع بأنواعها. ومن خالف السنة فإنه ولا بدَّ يكون حليفاً للضلالة.

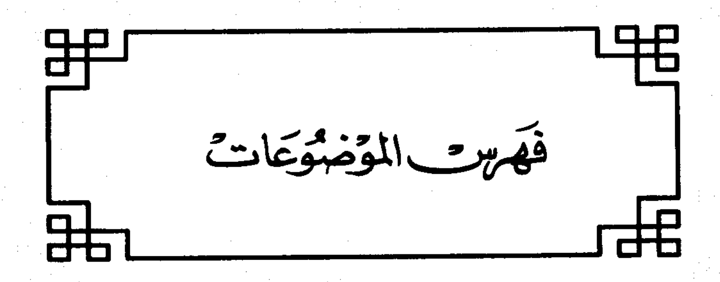
المسألة السابعة: في قوله: (ونحن منهم براء . . .) فأعلن براءته، وهذا هو الواجب على المسلم أن يتبرأ جملة وتفصيلاً من المذاهب الردية وأصحابها كما قال إبراهيم: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الممتحنة: ٤] وهل البراءة من العمل ومن صاحبه في حكم واحد؟ الجواب: أنها ليست في حكم واحد، فالبراءة من العمل واجبة، أما موالاة الموحدين والبراءة من المشركين فهي واجبة ولكن تركها ليس كفراً إلا بشروط.

رحم الله أبا جعفر الطحاوي رحمة واسعة وجزاه خيراً، فكم انتفع بكتابه هذا الناس، ونسأل الله ـ جلّ وعلا ـ أن يغفر لنا وله زللنا وخطأنا وجدنا وهزلنا وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

وفي ختام هذا الاختصار، أسأل الله العظيم بمنه وكرمه أن يوفق شيخنا العلامة صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، وأن يجعله إمام هدى ورشاد، وأن يبارك له في وقته وعمره وعمله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.





فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة المختصر	٧
مقدمة الشارح	١١
شرح المقدمة	١٣
من قواعد الأسماء والصفات	٢٣
مسألة التسلسل	٣٢
من مسائل القدر	٣٧
نبوة محمد ﷺ	٤٠
مسألة ختم النبوة	٤٦
مسألة القرآن الكريم	٥٢
مسألة إعجاز القرآن	٥٨
الرؤية	٦٢
أنواع البراهين	٦٧
معنى التأويل والمجاز	٧٤
قاعدة في الصفات	٧٨
المعراج	٨٣
الحوض	٨٦
الشفاعة	٨٩
الميثاق	٩٣
صفة العلم	٩٦

الموضوع	الصفحة

مسائل القدر ٩٩
اللوح والقلم ١٠٨
العرش والكرسي ١١١
مسائل العلو ١١٤
صفة الخلة والكلام ١١٩
الإيمان بالملائكة والكتب والنبيين ١٢١
مصطلح أهل القبلة ١٢٧
المراء في الدين والجدل في القرآن ١٣٠
مسائل التكفير ١٣٥
الرجاء والخوف والأمن والإياس ١٤٠
مسائل الإيمان ١٤٦
الولي ١٥٥
الأركان الستة ١٥٨
أهل الكبائر ١٦٣
الصلاة خلف الأئمة والشهادة بالجنة والنار ١٦٨
مسألة السيف والخروج على الأئمة ١٧٣
معنى السنة والجماعة ١٧٩
المسح على الخفين والحج والجهاد ١٨٤
الكرام الكاتبين وملك الموت ١٨٧
عذاب القبر ١٩٠
الإيمان باليوم الآخر ١٩٣
الجنة والنار ١٩٦
مسألة الاستطاعة والتكليف وخلق أفعال العباد ٢٠١
انتفاع الأموات بدعاء الأحياء ٢١٣
مسألة الدعاء ٢١٧
الصفات الفعلية الاختيارية ٢٢١
مسألة الصحابة ٢٢٤

الموضوع	الصفحة
مسألة الخلافة	٢٢٩
فضل العلماء	٢٣٦
الأولياء وكرامتهم	٢٣٩
أشراط الساعة	٢٤٦
الكهنة والعرافين	٢٥٠
فضل الجماعة وذم الفرقة	٢٥٤
معنى الدين	٢٥٧
الخاتمة	٢٦١
فهرس الموضوعات	٢٦٥

